
Б13 3/43

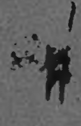
ГРАФЪ

МИХАИЛЪ МИХАИЛОВИЧЪ СПЕРАНСКІЙ

КАКЪ РЕЛИГІОЗНЫЙ МЫСЛИТЕЛЬ.

Сочиненіе

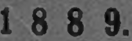
И. Катетова.





КАЗАНЬ.

Типографія Императорскаго Университета.

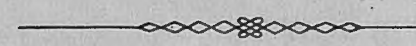


1889.



ГРАФЪ
МИХАИЛЪ МИХАИЛОВИЧЪ СПЕРАНСКІЙ
КАКЪ РЕЛИГІОЗНЫЙ МЫСЛИТЕЛЬ.

СОЧИНЕНІЕ
И. Катетова.



КАЗАНЬ.



Типографія Императорскаго Университета.
1889.



По опредѣленію Совѣта Казанской духовной академіи печатать дозволяется. 13 декабря 1888 года.

Ректоръ академіи, протоіерей *А. Владимірскій.*



Михаилъ Михайловичъ Сперанскій по своему историческому значенію принадлежитъ къ числу тѣхъ государственныхъ дѣятелей, память о которыхъ никогда не умираетъ въ потомствѣ. Его жизнь и дѣятельность были такъ богаты и разнообразны по своему содержанію, что много еще потребуется и труда и работъ, чтобы очертить его личность со всѣхъ сторонъ, представить полную картину его внутренней жизни и внѣшней дѣятельности, исчерпать все, что только осталось памятникомъ его богатой мысли.

Въ первое время послѣ смерти Сперанскаго личность его, ни какъ государственнаго дѣятеля, ни какъ религіознаго мыслителя, не подвергалась публичной оцѣнкѣ. Сперанскаго, безъ сомнѣнія, помнили, о немъ, конечно, говорили; но писать о немъ никто не писалъ. Начало публичной, критической оцѣнки его дѣятельности было положено уже въ концѣ пятидесятыхъ годовъ, и главною причиною, вызвавшею ея появленіе было, по всей вѣроятности, то обстоятельство, что въ 1857 году императорская публичная библіотека получила въ даръ отъ дочери Сперанскаго, Елизаветы Ми-

хайловны Фролово-Багрѣевой, всѣ, оставшіяся послѣ него, бумаги, ученые труды и переписку. Чрезъ два года послѣ этого, въ 1859 году, въ Русскомъ Вѣстникѣ появилась статья М. Лонгинова о графѣ Сперанскомъ и потомъ, въ качествѣ дополненія къ ней, статья А. Аѳанасьева въ томъ же журналѣ за 1860 г. Въ томъ же году появились еще двѣ статьи того же Лонгинова и письмо графа А. Ростопчина въ редакцію Русскаго же Вѣстника тоже по вопросу о Сперанскомъ. Наконецъ въ 1861 г. вышелъ въ свѣтъ трудъ барона М. Корфа въ двухъ томахъ: „Жизнь графа Сперанскаго". Въ этомъ капитальномъ трудѣ, надъ составленіемъ котораго баронъ Корфъ, какъ онъ самъ говоритъ, трудился болѣе пятнадцати лѣтъ, личность Сперанскаго и его государственная дѣятельность были обрисованы съ замѣчательною полнотою, и русское общество получило возможность составить себѣ болѣе или менѣе ясное понятіе о личности одного изъ выдающихся своихъ государственныхъ дѣятелей. — Книга барона Корфа своею обстоятельностью возбудила самый живой интересъ къ личности Сперанскаго; въ періодической литературѣ появилось довольно много критическихъ замѣтокъ, въ которыхъ говорилось и о самой книгѣ барона Корфа, и по поводу книги,—дѣлались дополненія къ представленнымъ въ ней свѣдѣніямъ, задавались вопросы по поводу той или другой стороны жизни Сперанскаго и проч. Въ слѣдующіе за этимъ возбужденіемъ годы интересъ къ личности Сперанскаго поддерживался появленіемъ въ разныхъ періодическихъ изданіяхъ его писемъ къ разнымъ лицамъ, нѣкоторыхъ

его бумагъ и нѣсколькихъ статей объ его государственной дѣятельности.

Во второй разъ усиленное возбужденіе вниманія къ личности Сперанскаго въ русскомъ обществѣ явилось въ 1872 г., въ столѣтнюю годовщину дня его рожденія. Въ этомъ году, при дѣятельномъ участіи графа М. Корфа и К. Рѣпинскаго, подъ редакціею директора императорской публичной библіотеки А. Бычкова, былъ изданъ сборникъ нѣкоторыхъ бумагъ Сперанскаго подъ заглавіемъ: „Въ память графа Михаила Михаиловича Сперанскаго". Этотъ сборникъ, какъ въ свое время книга барона Корфа, вызвалъ оживленные толки въ литературѣ и далъ поводъ къ появленію разныхъ статей, характеризовавшихъ дѣятельность Сперанскаго. Въ слѣдующіе за тѣмъ годы въ разныхъ періодическихъ изданіяхъ (преимущественно въ Русскомъ Архивѣ), какъ и прежде, продолжали появляться разныя письма и бумаги Сперанскаго, которыя все болѣе и болѣе раскрывали предъ обществомъ его внутреннюю жизнь и государственную дѣятельность [1]).

Но, говоря объ этихъ изслѣдованіяхъ и краткихъ очеркахъ дѣятельности Сперанскаго, мы должны замѣтить, что авторы ихъ преимущественно останавлива-

---

[1]) Въ текущемъ году по поводу исполнившейся въ февралѣ мѣсяцѣ пятидесятой годовщины смерти Сперанскаго наша періодическая печать снова вспомнила о немъ, посвятивъ его памяти нѣсколько замѣтокъ, касающихся главнымъ образомъ его заслугъ, какъ государственнаго дѣятеля, кодификатора и юриста. Въ такомъ именно родѣ статья Н. Дружинина: «Памяти графа М. М. Сперанскаго» въ Историч. Вѣстникѣ (январь, 1889 г.) и небольшія замѣтки нѣкоторыхъ газетъ.

лись на оцѣнкѣ государственной дѣятельности Сперанскаго. Эта сторона его дѣятельности, дѣйствительно, была разработана въ русской литературѣ на столько полно и обстоятельно, на сколько это было возможно. При этомъ, какъ и всегда, конечно, не обошлось безъ разногласій. Одни изъ біографовъ-критиковъ, воздавая должную честь административнымъ способностямъ Сперанскаго, видѣли въ немъ замѣчательнаго государственнаго дѣятеля; другіе, напротивъ, въ его дѣятельности не находили ничего, заслуживающаго похвалы, называли его подражателемъ, „трафарельщикомъ", говорили, что „канцелярія была форумъ его" и что „положительная, полезная дѣятельность въ опредѣленномъ кругѣ дѣйствія была не по немъ" [1]). Какъ бы то ни было, при всемъ разногласіи относительно его заслугъ, личность его, какъ государственнаго дѣятеля, была обрисована все таки довольно ярко. Но его внутренняя жизнь и, особенно, его религіозные взгляды и убѣжденія, — характеръ его религіозной мыслительности при этомъ были оставлены въ сторонѣ, не смотря на то, что личность его, какъ религіознаго мыслителя, не менѣе интересна, чѣмъ личность его, какъ государственнаго дѣятеля, а оставшіяся отъ него письма, замѣтки и разсужденія даютъ богатый матеріалъ для характеристики его и съ этой стороны. Правда, нѣкоторые изъ біографовъ-критиковъ затрогивали вопросъ и о религіозныхъ взглядахъ и убѣжденіяхъ Сперанскаго; но всегда какъ-то мимоходомъ, какъ будто бы это не представ-

---

[1]) **Русскій Архивъ, 1874 г.—Изъ старой записной книжки.**

ляло ровно никакого интереса. При этомъ, по всей вѣроятности, именно въ силу отсутствія интереса къ данному вопросу, въ то время, какъ на государственную дѣятельность Сперанскаго высказывались самые разнообразные взгляды и сужденія, на характеръ его религіозной мыслительности всѣ смотрѣли почти одинаково. Всѣ, кто хоть немного касался этого предмета, въ одинъ голосъ говорили, что по своимъ религіознымъ воззрѣніямъ онъ былъ или мистикомъ, или квіетистомъ, или тѣмъ и другимъ вмѣстѣ; а одинъ изъ критиковъ назвалъ религіозное настроеніе Сперанскаго просто „мистическимъ настроеніемъ, близкимъ къ ханжеству старой бабы" [1]). Только уже въ 1882 году епископомъ Ѳеофаномъ въ „Письмахъ о духовной жизни" заявленъ былъ протестъ противъ такого взгляда на религіозную мыслительность Сперанскаго. Преосвященный Ѳеофанъ старался доказать, что обвиненія Сперанскаго въ мистицизмѣ и квіетизмѣ неосновательны, что Сперанскій былъ вполнѣ православнымъ христіаниномъ и что, если у него и есть что на первый взглядъ не вполнѣ правильнаго, то это обусловливалось свойствомъ его языка и выраженій, подъ которыми на дѣлѣ всегда скрывается вполнѣ истинная мысль.

Односторонность критиковъ, въ одинъ голосъ обвинявшихъ Сперанскаго въ мистицизмѣ, на нашъ взглядъ обусловливалась, какъ мы уже сказали, простымъ нежеланіемъ обстоятельнѣе заняться этимъ предметомъ и

---

[1]) **Русское Слово, 1861 г., кн. X.—Критическій разборъ книги барона Корфа въ отдѣлѣ «Русская литература», стр. 43.**

недостаточнымъ знакомствомъ ихъ со всѣмъ матеріаломъ, имѣющимъ отношеніе къ опредѣленію характера религіозной мыслительности Сперанскаго. Помимо того, что этотъ матеріалъ до сихъ поръ весь еще не опубликованъ и значительная часть его хранится пока въ рукописяхъ императорской публичной библіотеки, — даже та часть его, которая опубликована, разбросана по разнымъ періодическимъ изданіямъ, такъ что необходимо исключительное занятіе вопросомъ о религіозной мыслительности Сперанскаго, чтобы по возможности обстоятельно ознакомиться со всѣмъ тѣмъ, что осталось памятникомъ этой мыслительности.

Отсутствіе болѣе или менѣе обстоятельной критической оцѣнки религіозной мыслительности Сперанскаго, конечно, не имѣло бы совершенно никакого значенія, если бы эта мыслительность не представляла ничего оригинальнаго и если бы она не имѣла никакой связи съ религіознымъ броженіемъ въ современномъ ему русскомъ обществѣ. Но въ томъ и дѣло, что она стояла въ самой близкой и непосредственной связи съ тѣмъ мистико-религіознымъ движеніемъ, которое господствовало въ русскомъ обществѣ при имп. Александрѣ I и которое, помимо своего историческаго значенія, представляетъ глубокій психологическій и, главнымъ образомъ, богословскій интересъ. Религіозныя воззрѣнія Сперанскаго въ значительной степени были именно отраженіемъ идей, волновавшихъ современное ему русское общество,—идей, которыя впослѣдствіи были имъ переработаны и породили рядъ оригинальныхъ его взглядовъ по нѣкоторымъ отдѣльнымъ богословскимъ вопросамъ.

Получивъ систематическое, основательное богословское образованіе, Сперанскій на первыхъ порахъ своей внутренней, религіозной жизни оставался вѣрнымъ тѣмъ религіознымъ воззрѣніямъ, которыя были усвоены имъ въ дѣтствѣ и на студенческой скамьѣ. Но мало по малу, отчасти подъ вліяніемъ обычнаго юношескаго задора, обусловливавшагося избыткомъ молодыхъ силъ и поддерживаемаго разными удачами по службѣ, а отчасти подъ вліяніемъ не потерявшей еще тогда своей силы французской философіи здраваго смысла,—прежнее благочестіе и скромность Сперанскаго уступили мѣсто самонадѣянности и либерализму въ дѣлѣ религіи, который давалъ поводъ нѣкоторымъ современникамъ прямо обвинять его въ вольтерьянствѣ.—Счастіе человѣческое однако перемѣнчиво, и Сперанскій, сначала получавшій отъ жизни одни праздничные сюрпризы, вскорѣ испыталъ и ея удары. Первымъ такимъ ударомъ была смерть горячо любимой имъ жены,—смерть, доведшая его сначала до отчаянія, а потомъ заставившая его уйти въ себя и обратиться къ религіи за утѣшеніемъ, котораго онъ не находилъ болѣе въ своей жизни. Въ этихъ поискахъ за внутреннимъ покоемъ для своей удрученной горемъ души Сперанскій съ первыхъ же шаговъ встрѣтился съ мистицизмомъ, все болѣе и болѣе увлекавшимъ тогдашнее избранное русское общество,—и не устоялъ противъ обаянія льстивыхъ обѣщаній мистиковъ. Его подкупила та простота и легкость, съ какою, по убѣжденію проповѣдниковъ мистицизма, возможно было для всякаго человѣка обрѣсти душевный покой въ самомъ тѣснѣйшемъ единеніи со

Христомъ, и Сперанскій со всею свойственною ему горячностью взялся за чтеніе сочиненій этихъ проповѣдниковъ и все болѣе и болѣе сталъ поддаваться обаянію ихъ рѣчей. Въ это время и было положено начало тѣмъ особенностямъ въ его религіозныхъ взглядахъ, которыя замѣтны въ его письмахъ и трактатахъ по разнымъ религіознымъ вопросамъ. Нельзя однако сказать, чтобы, занявшись изученіемъ мистицизма, Сперанскій съ самаго начала увлекся его практической стороной. На первыхъ порахъ онъ, напротивъ, изучалъ его болѣе теоретически, относясь къ нему какъ ученый и мыслитель, для котораго мистицизмъ являлся лишь новымъ ученіемъ, открывавшимъ впереди таинственныя и заманчивыя перспективы. Такимъ отношеніемъ къ мистицизму отчасти и объясняется то обстоятельство, что Сперанскій не пошелъ рабски тою дорогой, которую указывали ему проповѣдники внутренней, духовной религіи, а взялъ у нихъ лишь то, что болѣе всего соотвѣтствовало потребностямъ его духа, и вмѣстѣ съ мистическими взглядами на нѣкоторые предметы вѣры во многомъ удержалъ чисто православный образъ мыслей. Отсюда отсутствіе системы и строгой послѣдовательности въ его мистическихъ воззрѣніяхъ, а иногда недомолвки и противорѣчія, какъ результатъ несродности руководящихъ началъ его религіозной мысли.

Но и такое чисто теоретическое изученіе мистицизма не могло въ концѣ концовъ не привести Сперанскаго къ практическому его усвоенію. Такъ, дѣйствительно, и случилось. Много способствовали этому и чисто внѣшнія обстоятельства,—обвиненіе его въ измѣнѣ

и ссылка, — съ одной стороны въ конецъ разбившія его прежнюю вѣру въ самого себя, а съ другой освободившія его отъ государственныхъ занятій, которыя все таки мѣшали ему вполнѣ уходить въ себя и заниматься переработкой того, что было получено имъ при изученіи мистическихъ авторовъ. Глубоко потрясенный ударами судьбы, оставшись одинъ самъ съ собою, съ своими тяжелыми думами и чувствами, Сперанскій ушелъ, какъ онъ выражался, отъ гоненій человѣческихъ въ небо, бросилъ свои теоретическія занятія теософіей и началъ практически изучать глубины мистицизма, постигая его истины не умомъ уже только, но и сердцемъ. При этомъ, какъ человѣкъ богословски образованный, онъ увидѣлъ и слабыя стороны этого ученія и занялся изученіемъ твореній представителей истинной христіанской мистики, св. отцевъ и подвижниковъ. Но знакомство съ этими послѣдними оказало сравнительно очень небольшое вліяніе на характеръ религіозной мыслительности Сперанскаго, сложившійся главнымъ образомъ подъ вліяніемъ западныхъ авторитетовъ мистическаго ученія. Проблески истинно христіанской мистики у него до того слабы, что ихъ почти незамѣтно за разными ухищреніями западнаго мистицизма, и только въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ случаяхъ Сперанскій остается вѣренъ истинно христіанскимъ взглядамъ, замѣчательнымъ по чистотѣ мысли и глубинѣ православнаго чувства, что значительно смягчаетъ впечатлѣніе его разсужденій въ духѣ западныхъ мистическихъ писателей.

На основанiи представленныхъ соображенiй мы нашли возможнымъ въ настоящемъ сочиненiи, послѣ краткаго обзора религiознаго движенiя въ русскомъ обществѣ при императорѣ Александрѣ I, изложеннаго въ первой главѣ, раздѣлить жизнь Сперанскаго на три перiода, изъ которыхъ каждый отмѣченъ нѣкоторыми особенностями въ характерѣ и направленiи его религiозной мыслительности. Такъ у насъ выдѣленъ перiодъ мыслительности Сперанскаго въ духѣ православiя съ нѣкоторою примѣсью юношескаго либерализма въ вопросахъ нравственности, простиравшiйся до смерти его жены въ 1799 г. (вторая глава); перiодъ увлеченiя мистицизмомъ, волновавшимъ тогдашнее русское общество, и теоретическаго его изученiя по сочиненiямъ западныхъ его авторитетовъ, заканчивающiйся приблизительно около 1812—1813 г. (третья глава), и, наконецъ, перiодъ практическаго его усвоенiя и самостоятельныхъ работъ надъ изученiемъ св. писанiя и творенiй св. отцевъ и православныхъ аскетовъ подъ значительнымъ влiянiемъ усвоенныхъ и переработанныхъ имъ мистическихъ идей (четвертая глава).

Въ качествѣ матерiала и пособiй при составленiи настоящаго сочиненiя употреблялись слѣдующiе журналы, книги, сочиненiя и бумаги.

При составленiи I главы:

1) Сiонскiй Вѣстникъ за 1806 и 1817 гг.—Этотъ журналъ, издававшiйся подъ редакцiей извѣстнаго въ свое время русскаго мистика А. Лабзина, былъ самымъ полнымъ выразителемъ и проводникомъ идей западнаго мистицизма, и въ этомъ отношенiи представ-

ляетъ собою незамѣнимый источникъ для исторіи мистическаго движенія въ русскомъ обществѣ царствованія императора Александра I.

2) Записки К. А. Лохвицкаго, помѣщенныя проф. Терновскимъ съ нѣкоторыми объясненіями въ Трудахъ Кіевской духовной академіи за 1863 г.—Записки Лохвицкаго представляютъ не малый интересъ, какъ образчикъ разныхъ религіозныхъ мечтаній нашихъ русскихъ мистиковъ разсматриваемаго времени.

3) Христіанское Чтеніе, 1821 и 1822 гг.—Этотъ журналъ служитъ выразителемъ уже болѣе или менѣе православной мистики, хотя въ нѣкоторыхъ его статьяхъ иногда слышатся отзвуки бродившихъ тогда западномистическихъ идей.

4) Рядъ сочиненій и брошюръ духовно-нравственнаго содержанія, поименованныхъ нами въ своемъ мѣстѣ, которыми была такъ богата русская переводная и оригинальная литература Александровскаго времени.

5) Добротолюбіе, или словеса и главизны священнаго трезвѣнія, собранныя отъ писаній святыхъ богодухновенныхъ отецъ, изд. 1822 г. — Этотъ сборникъ необходимъ при оцѣнкѣ взглядовъ александровскихъ мистиковъ съ точки зрѣнія православной мистики.

6) Сочиненія западныхъ мистиковъ: а) Эккартсгаузена — Кодексъ, или законоположеніе человѣческаго разума (изд. 1817 г.), Ночи, или бесѣды мудраго съ другомъ (изд. 1817 г.), Отрывки изъ сочиненій Эккартсгаузена (изд. 1803 г.), Наука числъ (изд. 1815 г.); б) Арндта — О истинномъ христіанствѣ (изд. 1800 г.); в) Ѳомы Кемпійскаго—О подражаніи Христу; г) Штиллинга—Угрозъ Свѣтовостоковъ.

Матеріаломъ для всѣхъ остальныхъ главъ, посвященныхъ выясненію личности Сперанскаго, какъ религіознаго мыслителя, послужили главнымъ образомъ оставшіяся отъ него разныя сочиненія, письма, трактаты и замѣтки, отчасти напечатанныя въ нѣкоторыхъ періодическихъ изданіяхъ, отчасти изданныя отдѣльно, а отчасти еще хранящіяся въ рукописяхъ Императорской публичной библіотеки. Изъ числа послѣднихъ мы взяли для себя только тѣ, которыя съ одной стороны представляютъ собою что либо болѣе или менѣе замѣчательное и интересное по мысли, а съ другой—нѣчто въ тоже время связное и цѣльное [1]). Поэтому то нами

---

[1]) Изъ такихъ, болѣе или менѣе связныхъ статей и замѣтокъ нами опущены только двѣ: О Мартинизмѣ и Millennium. Но статья О Мартинизмѣ имѣетъ скорѣе историческій, объективный характеръ, чѣмъ богословскій, субъективный; а Millennium представляетъ собою не что иное, какъ краткую замѣтку о сущности ученія хиліастовъ.—«Чтобы составить полное понятіе о Мартинизмѣ, говоритъ Сперанскій въ первой изъ опущенныхъ нами статей, — нужно узнать кратко жизнь Сенъ-Мартеня, а главное—его сочиненіе; 2) разсмотрѣть, въ чемъ состоитъ цѣль и существо его ученія; 3) изслѣдовать форму сего ученія, или образъ его изложенія и причины сей формы». На этомъ основаніи онъ прежде всего въ краткихъ чертахъ излагаетъ біографію С.-Мартеня и съ особеннымъ вниманіемъ останавливается на его сочиненіи Sur des erreurs et la vèritè, которое появилось въ самый разгаръ матеріализма и потому произвело очень сильное впечатлѣніе. Переходя затѣмъ къ «цѣли и существу ученія» мартинистовъ, онъ замѣчаетъ, что «несправедливо было бы укорять начальниковъ сего ученія въ какихъ либо злыхъ намѣреніяхъ», такъ какъ «всѣ они искренно были увѣрены, что ученіе сіе есть (истинное) и что оно точно обратится ко благу человѣческаго рода». При тогдашнемъ господствѣ матеріализма, ученіе С.-Мартеня, по мнѣнію Сперанскаго, было прямо таки необходимо, такъ какъ оно доказывало, что матерія не только не можетъ мыслить, но не можетъ даже и существовать безъ начала духовнаго, и что однимъ своимъ разумомъ человѣкъ всего достичь не можетъ. «Въ сихъ двухъ глав-

и опущенъ рядъ разныхъ отрывочныхъ замѣтокъ Сперанскаго на нѣкоторые тексты св. писанія, большею частію не представляющихъ чего либо особеннаго по мысли, или, по крайней мѣрѣ, не затрогивающихъ ничего такого, чего бы не было въ другихъ, разсмотрѣнныхъ нами, его бумагахъ [1]).

Для характеристики личности Сперанскаго, какъ религіознаго мыслителя, намъ показались наиболѣе важными слѣдующіе его трактаты и замѣтки.

Трактаты: а) О литургіи, б) Смыслъ Исхода, в) Понятіе добра и пользы.—Замѣтки: а) Древо познанія добра и зла, б) Первый и послѣдній Адамъ, в) Бысть первый человѣкъ Адамъ въ душу живу, послѣдній Адамъ въ

ныхъ истинахъ,—говоритъ онъ,—состоитъ все ученіе Сенъ-Мартеня, не только въ книгѣ его «О заблужденіяхъ и истинѣ», но и во всѣхъ послѣдующихъ его сочиненіяхъ, кои всѣ, какъ выше замѣчено, не что другое суть, какъ приложеніе, или раскрытіе первой». Разсмотрѣвъ далѣе доказательства С.-Мартеня противъ матеріализма (при чемъ просто передается только ихъ содержаніе), Сперанскій переходитъ къ «формѣ ученія» мартинистовъ и замѣчаетъ, что мартинизмъ «въ существѣ своемъ не что другое есть, какъ сильное изпровержение матеріализма и утвержденіе на развалинахъ его системы Платоновской, Кантовской и прочихъ, съ большимъ или меньшимъ приближеніемъ къ идеализму». Если при всемъ этомъ нѣкоторые находили ученіе мартинистовъ страннымъ и неудобовразумительнымъ, то это, по мысли Сперанскаго, обусловливалось отчасти внѣшней формой ученія, которая, дѣйствительно была темна, а отчасти просто нареканіями, не имѣвшими для себя никакихъ основаній. Изъ всѣхъ странностей въ ученіи С.-Мартеня главнымъ образомъ указывалось: 1) на несогласіе нѣкоторыхъ его положеній съ основными положеніями физики и 2) на сообщеніе съ духами. Первая странность, дѣйствительно, существовала; но вторую, какъ замѣчаетъ Сперанскій, С.-Мартеню просто навязали.

[1]) Нѣкоторыя изъ такихъ замѣтокъ, большею частію набросанныхъ на небольшихъ клочкахъ бумаги, нами разобраны и указаны въ своемъ мѣстѣ. Таковы именно замѣтки подъ №№ 122, 132, 138, 139 и 151.

духъ животворящъ, г) О молитвѣ и церкви, д) Имамы ходатая къ Богу, иже есть человѣкъ І. Х.—Всѣ указанные трактаты и замѣтки въ печати еще не появлялись и представляютъ тѣмъ большій интересъ. что значительно выясняютъ вопросъ о характерѣ религіозной мыслительности Сперанскаго и о степени его увлеченія мистицизмомъ.

Изъ появлявшихся въ свое время въ печати бумагъ и писемъ Сперанскаго мы пользовались слѣдующими.

1) Въ память графа Михаила Михаиловича Сперанскаго,—сборникъ разныхъ бумагъ, замѣтокъ и писемъ Сперанскаго, изданный въ 1872 г. подъ редакціей директора Императорской публичной библіотеки А. Ѳ. Бычкова въ память столѣтней годовщины дня рожденія Сперанскаго. — Въ этомъ сборникѣ для характеристики религіозной мыслительности Сперанскаго особенно важны: а) переписка его съ Ѳеофилактомъ, епископомъ калужскимъ, въ періодъ увлеченія Сперанскаго мистицизмомъ и теоретическаго его изученія, б) письмо его же къ П. А. Словцову, написанное въ августѣ 1813 г. изъ Перми и представляющее довольно обстоятельный богословскій трактатъ и, наконецъ, в) нѣсколько замѣтокъ и афоризмовъ богословско-философскаго характера, написанныхъ въ разное время.

2) Письма Сперанскаго къ Ф. И. Цейеру (Русскій Архивъ, 1870 г.), въ которыхъ онъ, руководя своего друга по пути къ религіозно-нравственному совершенству, даетъ ему рядъ наставленій относительно средствъ, способствующихъ нравственному росту, опи-

сываетъ разныя состоянія, какія испытываетъ человѣкъ при постепенномъ приближеніи къ Богу, и предостерегаетъ отъ возможныхъ уклоненій съ истиннаго пути.

3) Письма Сперанскаго къ дочери, помѣщенныя въ Русскомъ Архивѣ за 1868 г. — Письма эти начинаются съ того времени, когда Сперанскій былъ пензенскимъ губернаторомъ, и продолжаются до возвращенія его изъ Сибири въ Петербургъ. Въ нихъ находится нѣсколько характерныхъ мыслей о молитвѣ, постѣ, посѣщеніи богослуженія, ангелахъ хранителяхъ и проч.

4) Проповѣди Сперанскаго (Ярославскія епархіальныя вѣдомости, 1862 г.), оставшіяся отъ того времени, когда онъ былъ еще студентомъ Александроневской семинаріи.

Къ этому же разряду бумагъ Сперанскаго можно отнести и письма къ нему И. В. Лопухина, помѣщенныя въ Русскомъ Архивѣ за 1870 г.—Они интересны въ томъ отношеніи, что показываютъ, какъ въ лицѣ Лопухина ухаживали за Сперанскимъ масоны, надѣявшіеся привлечь его въ свое общество.

Въ качествѣ пособій при составленіи настоящаго сочиненія имѣлись слѣдующія книги и статьи.

1) Религіозный мистицизмъ при Александрѣ I — отдѣлъ въ II т. Исторіи русской словесности,—А. Галахова.

2) Очерки общественнаго движенія при Александрѣ I — статьи А. Пыпина въ Вѣстникѣ Европы за 1870 и 1871 гг.

3) Жизнь графа Сперанскаго,—барона Корфа.

4) Письма о духовной жизни,—епископа Өеофана.

5) Чтенія изъ исторіи русской церкви за время царствованія императора Александра I,—проф. П. Знаменскаго.

6) Фотій Спасскій, юрьевскій архимандритъ, — С. Миропольскаго (Вѣстникъ Европы, 1878 г., т. VI).

7) Религіозно-нравственное развитіе императора Александра I и идея священнаго союза,—проф. Надлера (Вѣра и Разумъ, 1884 г.).

8) Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета Дроздова,—И. Корсунскаго (Вѣра и Разумъ, 1884 г.).

9) Слова и рѣчи Филарета, митрополита московскаго. Изд. второе. Москва. 1848 г.

10) Сперанскій и его государственная дѣятельность; статья проф. Ѳ. Дмитріева въ Русскомъ Архивѣ за 1868 г.

11) Графъ Сперанскій, — М. Лонгинова (Русскій Вѣстникъ, 1859 г.).

12) Въ память графа Михаила Михаиловича Сперанскаго. статья И. Чистовича въ Христіанскомъ Чтеніи за 1871 г.

13) Памяти графа М. М. Сперанскаго,—Н. Дружинина. (Историческій Вѣстникъ, 1889 г., январь).

14) Къ исторіи масонства въ Россіи въ XVIII и XIX вв.,—Н. Иваниной (Русская Старина, 1882 г.).

15) Обозрѣніе жизни и царствованія императора Александра Перваго,—Н. Путяты (въ сборникѣ П. Бартенева: „Девятнадцатый вѣкъ“).

16) Русская журналистика при Александрѣ I, — Ал. Пятковскаго (Современникъ 1865 г.).

17) Изъ старой записной книжки (Русскій Архивъ, 1874 г.).

18) Великопермская и Пермская епархія, — прот. Евг. Попова (статья: Двухлѣтній изгнанникъ въ Перми — Сперанскій).

19) Памятныя записки Вологжанина (Русскій Архивъ, 1867 г.).

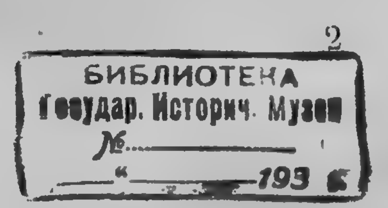
20) Критическая замѣтка по поводу книги барона Корфа: „Жизнь графа Сперанскаго“ — въ Русскомъ Словѣ за 1861 г.

21) Встрѣча съ мартинистами,—С. Аксакова (Русская Бесѣда, 1859 г.).

22) О духовномъ союзѣ Е. Ф. Татариновой, — Ю. В. Толстаго въ „Девятнадцатомъ вѣкѣ“—П. Бартенева.

Въ этотъ перечень не вошло нѣсколько мелкихъ статей, помѣщенныхъ въ разныхъ журналахъ, напримѣръ, въ Православномъ Обозрѣніи за 1862 г., № 1, Русскомъ Вѣстникѣ за 1860 г., №№ 1, 2, 5, 6, 11 и друг. — Всѣ эти и подобныя статьи или въ краткихъ чертахъ повторяютъ то, что обстоятельно высказано въ трудѣ барона Корфа, или же касаются тѣхъ сторонъ дѣятельности Сперанскаго, которыя для нашей цѣли не имѣютъ особенно важнаго значенія.

Въ заключеніе долгомъ считаемъ засвидѣтельствовать свою глубочайшую признательность г. профессору Казанской духовной академіи П. В. Знаменскому за



искреннее сочувствіе къ нашему труду и руководящія наставленія при нашихъ работахъ, а также г. директору Императорской публичной библіотеки А. Ѳ. Бычкову и завѣдующему рукописнымъ отдѣленіемъ библіотеки И. А. Бычкову за ихъ благосклонное вниманіе къ намъ во время нашихъ занятій въ ней.

I.

Вступленіе на престолъ императора Александра I.—Личность императора и характеръ новаго царствованія въ первые годы по вступленіи на престолъ императора Александра.—Отечественная война.—Вліяніе ея на императора Александра и на русское общество. — Либерализмъ въ русскомъ обществѣ XVIII в.—Религіозный мистицизмъ XIX в.—Библейское общество и его дѣятельность. — Масонство и масонскія ложи въ Россіи. — Русская мистическая литература въ царствованіе императора Александра I.—Сущность мистическихъ воззрѣній на разные предметы вѣры.

Въ 1801 году, 11 марта скончался императоръ Павелъ Петровичъ и на престоль вступилъ императоръ Александръ I. Личность молодаго императора была совершенно противоположна личности императора Павла, и новое царствованіе обѣщало быть новымъ въ собственномъ смыслѣ. Воспитанный подъ руководствомъ извѣстнаго Лагарпа, Александръ унаслѣдовалъ отъ него тѣ возвышенныя мысли о человѣческомъ благѣ, о гражданской свободѣ, о равенствѣ людей и о справедливости, которыя онъ высказывалъ съ такимъ одушевленіемъ и къ осуществленію которыхъ стремился въ теченіе всего своего царствованія. Еще будучи наслѣдникомъ, Александръ въ дружескихъ бесѣдахъ съ княземъ Адамомъ Чарторыйскимъ говорилъ, „что ненавидитъ деспотизмъ вездѣ и какимъ бы образомъ онъ ни совершался; что онъ любитъ свободу и что она должна

2*

равно принадлежать всѣмъ людямъ“ [1]). Въ запискахъ современниковъ личность императора Александра является въ самыхъ привлекательныхъ и симпатичныхъ чертахъ. Всѣмъ были извѣстны его простота и ласковость въ обращеніи, сострадание къ несчастнымъ, доброта, и искреннее желаніе улучшить во всѣхъ отношеніяхъ положеніе своего народа. Правда,—при такихъ возвышенныхъ взглядахъ и стремленіяхъ императоръ Александръ I не обладалъ достаточно твердымъ характеромъ и сильною волею, чтобы осуществлять ихъ; упорный трудъ пугалъ его и скоро охлаждалъ первый пылъ его стремленій; но общество на первыхъ порахъ еще не могло знать этого. Оно знало лишь его взгляды, намѣренія, стремленія; знало, что всѣ они дышали однимъ лишь благородствомъ и съ нетерпѣніемъ ждало новаго царствованія, вполнѣ увѣренное, что тогда наконецъ вмѣсто произвола будетъ царствовать законъ, и народу, менѣе всего знавшему свободу, будетъ наконецъ дана эта свобода. Вступленіе на престолъ императора Александра I поэтому возбудило въ русскомъ обществѣ самыя радужныя надежды. Уже одно простое заявленіе со стороны императора царствовать „по законамъ и по сердцу августѣйшей бабки своей Екатерины Великой“ вызвало восторгъ въ русскомъ обществѣ и радостно настроило лиру Державина.

И восторгъ общества не былъ напрасенъ. Первые шаги молодаго императора показали, что взгляды, вы-

---

[1]) Вѣстникъ Европы, 1870 г., февраль. «Очерки общественнаго движенія при Александрѣ I»,—А. Пыпина, стр. 750.

сказанные имъ прежде въ дружескихъ бесѣдахъ, не были только фразой и что онъ хочетъ на дѣлѣ осуществить тотъ идеалъ правленія, который составился у него. „Первые указы императора Александра I, — по словамъ Пыпина, — вносили совершенно новый, небывалый элементъ мягкой терпимости, справедливости, открытаго признанія недостатковъ правленія и желанія исправить ихъ; это былъ цѣлый рядъ освободительныхъ мѣръ разнаго рода; почти каждый указъ уничтожалъ какую нибудь несправедливость, насиліе, стѣсненіе, произволъ“ [1]. Императору Александру приходилось наверстывать время, упущенное Екатериной Великой, подъ конецъ царствованія занявшейся внѣшней политикой и оставившей въ сторонѣ много настоятельныхъ нуждъ во внутреннихъ дѣлахъ имперіи, и императора Павла Петровича, который въ короткое время своего царствованія едва ли не болѣе занимался дѣлами мальтійскаго ордена, чѣмъ внутренними дѣлами Россіи. Поэтому-то, отчасти, первыя распоряженія императора Александра носятъ характеръ какой-то лихорадочной торопливости, направленной къ тому, чтобы исправить все и какъ можно скорѣе.

Выросши среди такихъ противоположныхъ впечатлѣній, какъ крайне революціонное движеніе конца XVIII в. въ Европѣ, а потомъ монархическая реакція, императоръ Александръ не получилъ симпатіи ни къ тому ни къ другому и поставилъ цѣлью своего царствованія примиреніе обѣхъ крайностей, которое казалось ему

---

[1]) Тамъ же, апрѣль, стр. 659.

болѣе всего достижимымъ въ конституціонномъ строѣ государства. Переустройство всей русской государственной жизни на конституціонныхъ началахъ казалось юному императору и крайне необходимымъ и притомъ возможнымъ. Скоро нашелся и человѣкъ, который взялъ на себя далеко не легкій трудъ представить проэктъ такого кореннаго переустройства Россіи. Это былъ Сперанскій. Не менѣе самого императора одушевленный конституціонными идеями, Сперанскій съ жаромъ взялся за составленіе новаго проэкта и честно выполнилъ возложенную на него задачу. Въ проэктѣ Сперанскаго, дѣйствительно, преобразовывалось все, начиная съ кабинета Государя и кончая волостнымъ правленіемъ. Но проэктъ такъ и остался проэктомъ. Императоръ Александръ, какъ уже было сказано, не принадлежалъ къ числу сильныхъ натуръ. Ни среда, въ которой онъ росъ и развивался, ни самое воспитаніе не могли развить въ немъ ни твердости, самостоятельности и вѣры въ себя и свои силы, ни довѣрія къ другимъ людямъ. Слѣдствіемъ этого было то, что онъ скоро охладѣвалъ къ своимъ завѣтнымъ мечтамъ, особенно когда исполненіе ихъ требовало упорнаго труда и настойчивости. А между тѣмъ среди этихъ обширныхъ административныхъ замысловъ наступилъ 1812 г., который обратилъ взоры императора Александра и всего русскаго народа въ другую сторону, на западъ, откуда во главѣ со страшнымъ для всей Европы Наполеономъ уже надвигались на Россію громадныя полчища французовъ, грозившія ниспровергнуть въ ней всякій порядокъ и въ корнѣ истребить ея самостоятельную государственную жизнь.

Отечественная война, потребовавшая отъ Россіи столько духовныхъ и матеріальныхъ силъ, произвела сильный переворотъ и въ самомъ императорѣ и во всемъ русскомъ народѣ. Воспитанный на самыхъ общихъ религіозно-философскихъ началахъ и получившій вмѣсто твердаго религіознаго чувства лишь общія, неопредѣленныя представленія о добродѣтели, гуманности и пр., императоръ Александръ въ отечественную войну въ первый разъ лицомъ къ лицу столкнулся съ новою силой, — глубокою вѣрой и искренней религіозностью русскаго народа, которая двигала этотъ народъ на великія жертвы, укрѣпляла въ борьбѣ съ страшнымъ врагомъ,—столкнулся, увидѣлъ все ея величіе и самъ преклонился предъ нею [1]). Отсюда и начался тотъ поворотъ во внутренней жизни императора Александра, а потомъ и въ его государственныхъ взглядахъ и убѣжденіяхъ, который довольно рѣзко раздѣляетъ его царствованіе на двѣ половины. Со времени отечественной войны, по признанію самого государя, въ немъ развилось то именно мистико-религіозное настроеніе, которое характеризуетъ вторую половину его царствованія. „Пожаръ Москвы, говорилъ онъ въ 1818 году прусскому епископу Эйлерту, освѣтилъ мою душу и судъ Божій на ледяныхъ поляхъ наполнилъ мое сердце теплотою вѣры, какой я до тѣхъ поръ не ощущалъ. Тогда я познал Бога, какъ Его описываетъ св. Писаніе. Съ тѣхъ только поръ я понялъ Его волю и Его

---

[1]) **Подробнѣе — въ статьѣ проф. В. Надлера: «Религіозно-нравственное развитіе императора Александра I и идея священнаго союза». Вѣра и Разумъ, 1884 г.**

законъ и во мнѣ созрѣла твердая рѣшимость посвятить себя и все свое царствованіе Его имени и славѣ" [1]). Императоръ Александръ весь предался волѣ Божіей и съ искреннимъ чувствомъ смиренія преклонился предъ путями Промысла. „Вѣра, говорилъ онъ однажды княгинѣ Мещерской, побудила меня отдаться Тому, Кто говорилъ мнѣ въ псалмѣ 91, и внушала мнѣ увѣренность, давала силы совершенно для меня новыя. При каждой трудности, при каждомъ вопросѣ я преклонялся къ ногамъ моего небеснаго Отца, или, углубляясь на нѣсколько минутъ въ себя, взывалъ къ Нему изъ глубины сердца, и все чудеснымъ образомъ устраивалось; всѣ затрудненія исчезали предъ Господомъ, Который шелъ впереди меня" [2]). Такая религіозно-мистическая настроенность осталась въ императорѣ Александрѣ до конца его жизни. Эта настроенность привела его къ увлеченію дѣятельностью Библейскаго общества, къ довольно близкому знакомству съ извѣстной религіозной авантюристкой г-жею Криднеръ и, наконецъ, къ „священному союзу", который въ свою очередь привелъ его впослѣдствіи къ такимъ нежелательнымъ и такъ несогласнымъ съ его возвышенными стремленіями послѣдствіямъ [3]).

Тотъ же внутренній переворотъ, тотъ же переходъ отъ религіозно-философскихъ мечтаній къ религіозному мистицизму, какой испыталъ императоръ Александръ I, испытало и русское общество его времени,

---

[1]) Чтенія изъ Исторіи русской церкви за время царствованія императора Александра I,—проф. П. Знаменскаго, стр. 26.

[2]) Тамъ же, стр. 26.

[3]) Тамъ же, стр. 32—36.

съ тѣмъ только различіемъ, что въ обществѣ этотъ переходъ начался нѣсколько раньше, чѣмъ онъ произошелъ въ императорѣ, что этотъ поворотъ въ характерѣ религіозной настроенности общества былъ значительно круче, и что, наконецъ, разрѣшился болѣе сильными крайностями, чѣмъ къ какимъ онъ привелъ императора Александра. Иначе и быть не могло, по той простой причинѣ, что жизнь общества и шире и сложнѣе, чѣмъ жизнь отдѣльнаго лица, а потому въ обществѣ, какъ совокупности множества отдѣльныхъ личностей, факты и явленія внутренней и внѣшней дѣятельности необходимо должны имѣть бо́льшую силу и получать бо́льшіе размѣры, чѣмъ какіе имѣютъ они въ отдѣльной личности.

XVIII вѣкъ въ исторіи всей вообще европейской цивилизаціи извѣстенъ, какъ вѣкъ господства противурелигіозныхъ началъ и отсутствія вѣры, вѣкъ Вольтера и энциклопедистовъ, предъ которыми преклонялась вся Европа, съ которыми любезничала и Россія. Но еще при императрицѣ Екатеринѣ Великой русское общество, вдоволь наигравшись либерализмомъ и кощунствомъ надъ всѣмъ, что только имѣло какое либо отношеніе къ религіи, подъ конецъ образумилось, бросило опасную игру и заговорило о той же религіи уже другимъ языкомъ. Предъ этимъ, въ контрастъ расколу и суевѣріямъ, которые царствовали въ массѣ темнаго люда, оно дошло было до полнаго отрицанія всего, что только касалось вѣры. Вѣра въ Бога и во все святое была въ глазахъ тогдашнихъ передовыхъ людей общества признакомъ невѣжества; а кощунство

и разныя выходки противъ предметовъ вѣры считались признакомъ образованности. Наряду съ полнымъ безвѣріемъ развратъ также царилъ тогда во всей своей силѣ, являясь на свѣтъ безъ всякаго стыда, какъ требованіе природы. Въ общемъ „жизнь образованнаго общества, по словамъ одного историка, представляла изъ себя что-то вродѣ пира Валтасара, гдѣ оно прокучивало всѣ свои и матеріальныя и нравственныя силы“ [1]). И кто знаетъ, до чего бы дошелъ и къ чему бы привелъ такой либерализмъ, если бы внезапно грянувшій громъ не заставилъ русскихъ вольтерьянцевъ перекреститься? Этимъ громомъ была французская революція, которая сопровождалась возмутительными безпорядками и закончилась казнью короля, возбудившею негодованіе во всей Европѣ, и временемъ террора, когда для спасенія республики вся Франція была залита кровью.

Русское общество созналось въ своей ошибкѣ и увидѣло свое нравственное безобразіе; наступила реакція, поворотъ въ другую сторону, и поворотъ настолько крутой, что въ конечномъ результатѣ получилась опять крайность, хотя уже и другаго рода. Всѣ французы болѣе или менѣе сомнительныхъ убѣжденій были изгнаны; ввозъ французскихъ періодическихъ изданій запрещенъ; цензура усилена. Общество перестало хвастаться вольнодумствомъ; а въ литературѣ хотя и попадался Вольтеръ, но уже или „изобличенный“ или

---

[1]) **Руководство къ Русской Церковной Исторіи, — П. Знаменскаго, стр. 457.**

„обнаженный“. Кромѣ того стали появляться переводы разныхъ религіозныхъ сочиненій, преимущественно сочиненій западныхъ мистиковъ, религіозно-нравственныя воззрѣнія которыхъ стали быстро прививаться къ русскому обществу. — Въ царствованіе императора Павла Петровича реакція дошла до того, что запрещенъ былъ ввозъ изъ-за границы всѣхъ вообще книгъ и даже нотъ; запрещено также было отправлять молодыхъ людей за границу для образованія. Поворотъ во взглядахъ правительства былъ такъ крутъ, а распоряженія императора Павла были такъ строги, что по смерти его, на первыхъ порахъ царствованія императора Александра I, нѣкоторое время снова было появились отдѣльныя вспышки вольнаго духа. Но это уже не повредило дѣлу реакціи, которая продолжала идти своимъ путемъ до тѣхъ поръ, пока наконецъ не достигла высшей степени своего развитія во вторую половину царствованія императора Александра I.

Самымъ замѣчательнымъ по своему характеру явленіемъ, вызваннымъ именно реакціей тѣмъ отрицательнымъ доктринамъ, которыя господствовали въ сознаніи общества при императрицѣ Екатеринѣ Великой, было учрежденіе у насъ Библейскаго Общества, которое по характеру и направленію своей дѣятельности менѣе всего подходило къ искони утвердившимся въ русскомъ обществѣ и русскомъ народѣ религіознымъ убѣжденіямъ.

Библейское Общество [1]) въ царствованіе императора Александра было простымъ подражаніемъ такому же Обществу въ Англіи, основанному тамъ въ 1804 г. методистами, квакерами и другими сектантами-мистиками съ цѣлью распространенія св. писанія на разныхъ языкахъ среди народовъ всякихъ вѣроисповѣданій. Въ 1811 г. такое же Общество было основано въ Финляндіи; а въ 1812 г., вѣроятно пользуясь рѣзкою перемѣною, происшедшею въ императорѣ Александрѣ подъ вліяніемъ событій отечественной войны, англійскіе методисты явились въ Петербургъ и чрезъ посредство князя Голицына стали добиваться разрѣшенія открыть Библейское Общество въ самой Россіи, на первыхъ порахъ выставляя цѣлію его только распространеніе Библіи среди иностранцевъ и инородцевъ, живущихъ въ Россіи, и только на ихъ языкахъ. Какъ и можно было ожидать, императоръ Александръ очень сочувственно отнесся къ такимъ предложеніямъ. Идея Общества такъ согласовалась съ происшедшею въ немъ внутреннею перемѣною, что онъ самъ записался въ члены Общества, внесъ въ него единовременно 25.000 рублей и обязался ежегодно вносить по 10,000 рублей. Заручившись такимъ сильнымъ членомъ и покровителемъ, Библейское Общество въ 1813 г. открыло свою дѣятельность. Какъ и британское Общество, русское Библейское Общество рѣшило печатать и печатало библей-

---

[1]) Болѣе подробныя свѣдѣнія о Библейскомъ Обществѣ — въ «Чтеніяхъ изъ Исторіи русской церкви...»,—П. Знаменскаго; гл. III. стр. 36 и слѣд.

скія книги безъ всякихъ поясненій, или примѣчаній, желая такимъ образомъ устранить изъ своихъ изданій всякія вѣроисповѣдныя разности и стараясь соблюсти тотъ религіозный универсализмъ, который, по примѣру Запада, сталъ все болѣе входить въ моду и въ Россіи. Главными заправилами русскаго Общества съ самаго начала стали агенты британскаго Общества, пасторы Петерсонъ и Пинкертонъ, которые заправляли всѣми дѣлами, совершенно устранивъ отъ этихъ дѣлъ на первыхъ порахъ всѣхъ представителей русскаго православнаго духовенства и другихъ христіанскихъ церквей. Только въ 1814 г., когда Библейскому Обществу было дозволено издавать Библію и на славянскомъ языкѣ, въ члены Комитета, завѣдовавшаго дѣлами Общества, были избраны нѣкоторые архіереи съ званіемъ вице-президентовъ, архимандритъ и протоіерей въ званіи директоровъ; но вмѣстѣ съ ними и въ тѣхъ же званіяхъ были допущены въ Комитетъ представители духовенства и другихъ исповѣданій; а предсѣдателемъ Комитета по прежнему осталось лицо свѣтское—князь Голицынъ.

Не смотря на такое, очевидно не вполнѣ нормальное устройство Общества, дѣла его съ самаго начала пошли какъ нельзя лучше. Имѣя въ числѣ своихъ членовъ представителей администраціи во главѣ съ самимъ императоромъ, Общество дѣйствовало широко и властно, и все преклонялось предъ нимъ. Насколько блестящи были результаты его дѣятельности съ внѣшней стороны, можно видѣть изъ краткой замѣтки, помѣщенной въ майской книжкѣ Сіонскаго Вѣстника за 1817 г. по поводу выпуска въ свѣтъ отчета Комитета.

Россійскаго Библейскаго Общества за 1815 годъ. Восторгаясь вообще дѣятельностію Библейскихъ обществъ, труды которыхъ, по словамъ автора замѣтки, явно благословляются свыше, о дѣятельности русскаго Библейскаго Общества авторъ говоритъ: „но еще радостнѣе видѣть, что дивныя дѣла Божіи благовѣствуются между многочисленными племенами, населяющими пространное наше отечество; и они всѣ вспомоществуютъ къ распространенію свѣта Христова. Индѣйцы и персіяне, лезгинцы, осетинцы и другіе горскіе народы, монголы, хоринцы, калмыки и татары, одни читаютъ ученіе Спасителя на извѣстныхъ имъ азіатскихъ языкахъ уже напечатанное, другіе требуютъ перевода онаго на ихъ языки и вносятъ на то усердные вклады“ [1]). Имущество Общества, заключавшееся въ деньгахъ, домахъ, книгахъ и типографскихъ принадлежностяхъ, къ концу царствованія императора Александра достигло громадной цифры въ 2.000.000 р., не смотря на громадные расходы Общества какъ по изданію самыхъ книгъ, такъ и по тому, что бѣднымъ оно раздавало эти книги даромъ. Пользуясь такими средствами, Библейское Общество выпускало въ свѣтъ свои изданія въ изумительномъ количествѣ экземпляровъ; экземпляры эти считались уже не десятками, а сотнями тысячъ, и можно безъ преувеличенія сказать, что Россія положительно была завалена книжками и

---

[1]) **Сіонскій Вѣстникъ 1817 г., ч. IV, стр. 252.—Подобное же восхваленіе Библейскихъ Обществъ служитъ содержаніемъ книжки: «Разговоръ двухъ пріятелей о пользѣ Библейскихъ Обществъ», третье изданіе 1816 г.**

брошюрами Общества [1]). Увлеченный такими замѣчательными результатами дѣятельности Общества, императоръ Александръ въ 1815 г. предложилъ ему „доставить и россіянамъ способъ читать слово Божіе на природномъ своемъ россійскомъ языкѣ“. Начались хлопоты по переводу св. писанія на русскій языкъ и скоро стали появляться св. книги въ русскомъ переводѣ. Въ 1818 г. изданы были Евангелія, и это возбудило всеобщій восторгъ, который выразился въ письмахъ къ Обществу отъ разныхъ архіереевъ. Но всего св. писанія на русскомъ языкѣ въ царствапіе императора Александра русскіе все таки не получили.

Насколько впрочемъ были блестящи результаты дѣятельности русскаго Библейскаго Общества съ внѣшней стороны, настолько они были бѣдны и непригляднны, такъ сказать, со стороны внутренней; а именно со стороны вліянія на умъ и сердце тѣхъ многочисленныхъ народностей, названія которыхъ красовались въ отчетахъ Общества и среди которыхъ распространялись его изданія. Извѣстенъ напримѣръ разсказъ о томъ, какъ императоръ Александръ во время одной изъ своихъ поѣздокъ по Россіи увидѣлъ на какой-то станціи развернутый Новый Завѣтъ и, узнавъ отъ смотрителя станціи о его любви къ чтенію слова Божія, тайно вложилъ въ книгу, за нѣсколько страницъ впередъ, сторублевую ассигнацію. На возвратномъ пути, услышавъ отъ того же смотрителя, что онъ прочиталъ

---

[1]) **Подробныя цифровыя данныя относительно изданій Библейскаго Общества можно видѣть въ «Чтеніяхъ изъ исторіи русской церкви...»—П. Знаменскаго, стр. 38—39.**

много дальше того мѣста, гдѣ была вложена ассигнація, императоръ спросилъ его, не находилъ ли онъ въ прочитанныхъ имъ мѣстахъ чего либо особеннаго и, получивъ отрицательный отвѣтъ, вынулъ изъ книги ассигнацію, съ словами: „ищите прежде царствія Божія, и сія вся приложатся вамъ“. Но у станціоннаго смотрителя, хотя и на показъ, Новый Завѣтъ все таки по крайней мѣрѣ хранился; было и хуже того. Не безъ основаній, конечно, указывали нѣкоторые предъ лицемъ самого Государя на то, что, вслѣдствіе громаднаго расхода библейскихъ книгъ, онѣ потеряли всякую важность, валялись, гдѣ попало, по шинкамъ и кабакамъ, и даже употреблялись на обертки. О болѣе или менѣе сильномъ религіозно-нравственномъ вліяніи изданій Библейскаго Общества на своихъ многотысячныхъ читателей въ виду этого и говорить нечего. Были, конечно, люди, искренно преданные дѣлу Общества и вѣрившіе въ благотворность его дѣятельности; но такихъ было немного, да и тѣмъ на самыхъ первыхъ порахъ приходилось разочаровываться въ своихъ мечтахъ о возможности просвѣтить всѣхъ духомъ истины и обратить отъ тьмы невѣрія къ свѣту истинной вѣры путемъ практиковавшихся Обществомъ средствъ. Виноваты въ неуспѣшности такихъ благихъ начинаній Общества были, конечно, главные распорядители этого-же Общества, которые, опираясь на чисто внѣшнюю силу, взялись вести дѣло, менѣе всего подчиняющееся этой силѣ. Отсюда вся дѣятельность Библейскаго Общества имѣла характеръ чисто оффиціальный, и внѣшній успѣхъ этой дѣятельности происходилъ именно отъ

того, что приглашенія къ участію въ Обществѣ сообщались въ формѣ начальническихъ предписаній, которыхъ нельзя было не исполнять. Само Общество строго смотрѣло за исполненіемъ этихъ предписаній; пастору Пинкертону, по словамъ Стурдзы, поручено было объѣзжать почти всѣ епархіальные города, требовать отъ епархіальныхъ архіереевъ отчета въ распространеніи слова Божія и, въ случаѣ надобности, побуждать ихъ къ новой дѣятельности. А между тѣмъ дѣятельность самого Общества, основанная на началахъ религіознаго универсализма, мало по малу, подъ вліяніемъ англійскихъ учителей, стала склоняться на сторону мистическаго протестантизма. Въ изданіяхъ Общества, не подчиненныхъ надзору церковной власти, стали пропагандироваться идеи, совершенно чуждыя характеру и русской религіозности и русской народности. Эти изданія разсылались во всѣ концы Россіи, разсылались даже административнымъ путемъ и увеличивали собою количество литературно-религіознаго хлама, которое и безъ того было громадно.

Все это въ концѣ концовъ привело къ тому, что Библейское Общество возбудило противъ себя сильное негодованіе со стороны лицъ глубоко религіозныхъ и православныхъ. Подъ дѣйствіемъ сильныхъ рѣчей такихъ личностей Общество стало быстро клониться къ упадку, и, не смотря даже на крайности, до которыхъ доходили противники его въ своихъ обличеніяхъ, дошло до полнаго безсилія и исчезло. Какъ учрежденіе, явившееся извнѣ и не имѣвшее подъ собою никакой твердой

почвы, оно именно исчезло, не оставивъ послѣ себя болѣе или менѣе глубокаго слѣда; было, и нѣтъ его.

Въ то время, какъ русское правительство, въ видахъ искорененія остатковъ вольнаго духа, ухватилось за Библейское Общество и поддерживало его всѣми силами и средствами, надѣясь получить отъ него самые блестящіе результаты, среди самого русскаго общества довольно сильное противодѣйствіе вольнодумству было оказано со стороны масонства.

Появленіе масонства въ Россіи относится еще къ первой половинѣ XVIII столѣтія. Въ 1731 г. капитанъ Джонъ Филиппсъ былъ уже провинціальнымъ гроссмейстеромъ Россіи; а въ 1768 г. въ Петербургѣ Елагинымъ была учреждена первая масонская ложа,—ложа Скромности [1]. Съ легкой руки Елагина масонскія ложи стали размножаться [2] и работали довольно успѣшно до тѣхъ поръ, пока во время французской революціи якобинцы, прикрываясь внѣшними формами масонскихъ ложъ, не подорвали ихъ репутаціи. Послѣ этого, по повелѣнію императрицы Екатерины II, всѣ масонскія ложи въ Россіи должны были прекратить свои работы. Это затишье масонства продолжалось до 1803 г., когда, по словамъ одного изъ масоновъ, „прежняя ложа Александра къ Вѣнчанному Пеликану

---

[1]) Русская Старина. 1882 г., сентябрь. «Къ исторіи масонства въ Россіи въ XVIII и XIX вв.,—Н. С. Иваниной, стр. 534—535.

[2]) Важнѣйшими представителями масонства въ русскомъ обществѣ времени императрицы Екатерины II были: Елагинъ, Новиковъ, Гамалѣя, Шварцъ, Лопухинъ, Трубецкіе, Тургеневы, Походяшинъ и другіе.

вновь съ успѣхомъ приступила къ своимъ работамъ подъ покровительствомъ гуманнаго и либеральнаго правленія достославнаго императора (Александра I)" [1]). Послѣ этого масонскія ложи стали опять быстро размножаться, такъ что къ 1818 г. ихъ было уже довольно большое количество.

Въ своихъ основныхъ началахъ масонство приближалось къ школѣ деистическихъ философовъ, поставивъ своею цѣлью перенести въ практическую жизнь ту „естественную религію", которая требовала отъ человѣка высокой нравственности, полезной дѣятельности, отвергая всякую религіозную нетерпимость. „Нашего общества, — говоритъ Лопухинъ, одинъ изъ членовъ Дружескаго Общества,—предметъ былъ добродѣтель и стараніе, исправляя себя, достигать совершенства, при сердечномъ убѣжденіи о совершенномъ ея въ насъ недостаткѣ; а система наша, что Христосъ начало и конецъ всякаго блаженства" [2]). Въ противовѣсъ вольнодумству, дошедшему до отрицанія бытія Бога, масоны строили новый храмъ Божеству, храмъ— по ихъ мнѣнію—болѣе всего достойный величія Божества. Но храмъ этотъ не былъ истинно христіанскимъ храмомъ. Основанный на началахъ религіознаго универсализма, онъ былъ храмомъ мистическаго сліянія съ Божествомъ,—чуждымъ всякихъ вѣроисповѣдныхъ разностей, храмомъ самой широкой терпимости. И не

---

[1]) Русская Старина. 1882 г., сентябрь, стр. 544.

[2]) Современникъ, 1865 г. Русская журналистика при Александрѣ I,—Ал. Пятковскаго.

смотря на все это, многіе изъ выдающихся лицъ въ русскомъ обществѣ записывались въ масонскія ложи съ тѣмъ, чтобы строить такой именно храмъ Божеству. Утомленная безшабашнымъ отрицаніемъ, душа искала успокоенія; обезсиленный умъ искалъ какой нибудь опоры и, не постаравшись найти ея въ истинно-христіанской религіи, отдавался масонству. Масонство поэтому развивалось съ замѣчательной быстротой: въ одинъ годъ открывалось нѣсколько ложъ, которыя были переполнены братьями-каменщиками, такъ что наконецъ даже такое либеральное и гуманное правительство, какимъ было сначала правительство при императорѣ Александрѣ I, принуждено было обратить на это вниманіе и выразить свое неудовольствіе по поводу того, что многіе изъ сановниковъ участвовали въ засѣданіяхъ масонскихъ ложъ. Масонамъ впрочемъ удалось чрезъ гроссмейстера Великой Директоріальной ложи Владиміра къ Порядку, Бёбера, убѣдить императора въ своей благонадежности, и масонскія ложи продолжали процвѣтать по прежнему. Вскорѣ послѣ этого возникли несогласія въ средѣ самихъ масоновъ. 18 февраля 1814 г. мастеръ ложи Петра къ Истинѣ въ своей рѣчи старался доказать, что предметъ достиженія ордена не составляютъ ни религія, ни мораль, а чистый разумъ, и что мистицизмъ въ масонствѣ совершенно не нуженъ. Это вызвало возраженіе со стороны представителей другихъ масонскихъ ложъ, по мнѣнію которыхъ мистицизмъ „безспорно есть двигатель ордена, гдѣ все, что облечено въ символы, остается для всякаго малотрудящагося противоестественно, ми-

стично и темно, но становится ясно и понятно для тѣхъ, которые безъ предубѣжденія и съ усердіемъ, довѣряясь ордену, идутъ по его пути" [1]). Результатомъ такихъ разногласій было раздѣленіе среди масоновъ; нѣкоторыя ложи отдѣлились отъ главной Директоріальной ложи и стали работать самостоятельно. Но и это не повредило дѣлу масонства, не повело, какъ это обыкновенно бываетъ, къ упадку ордена. Масонство продолжало идти своею дорогой, нисколько не теряя силы и значенія отъ своихъ домашнихъ передрягъ.

При всей своей живучести и при всемъ вліяніи на нѣкоторыхъ передовыхъ людей русскаго общества, масонство не могло однако оказать широкаго вліянія на все русское общество. Представляя собою совершенно замкнутый религіозный кружокъ, съ своимъ оригинальнымъ внутреннимъ строемъ, оно стояло въ нѣкоторомъ родѣ отдѣльно отъ общества, допуская къ себѣ лишь посвященныхъ въ тайны кружка. Правда, оно стремилось къ тому, чтобы завербовать себѣ какъ можно большее количество членовъ; но вліяніе его все таки простиралось исключительно только на этихъ членовъ, не переступая порога тѣхъ залъ, гдѣ происходили его духовныя собранія. — Гораздо болѣе сильное и болѣе широкое вліяніе на общество въ царствованіе императора Александра произвела русская литература, съ пути отрицанія повернувшая на путь религіозныхъ мечтаній въ духѣ западныхъ мистиковъ. Будучи выра-

---

[1]) **Русская Старина. 1882 г., сентябрь, стр. 553.**

зительницею общественнаго мнѣнія, плодомъ новыхъ вѣяній въ обществѣ, русская литература, не прибѣгая ни къ какимъ внѣшнимъ средствамъ, съ своей стороны постепенно выработывала въ обществѣ новые взгляды, новыя понятія, и въ концѣ концовъ совершенно измѣнила его религіозно-нравственное міровоззрѣніе.

Поворотъ въ направленіи русской литературы, какъ мы уже упоминали, начался еще при императрицѣ Екатеринѣ II, продолжался при императорѣ Павлѣ и достигъ наибольшей своей силы въ царствованіе императора Александра I. Новое направленіе, выразившееся сначала главнымъ образомъ въ появленіи переводовъ изъ западныхъ мистиковъ, въ царствованіе императора Александра кромѣ того заявило себя появленіемъ значительнаго количества оригинальныхъ произведеній, которыя, хотя и не особенно далеко отдѣлялись отъ своихъ прототиповъ—западныхъ мистико-религіозныхъ сочиненій, — однако представляли собою болѣе или менѣе самостоятельную переработку новыхъ идей, а потому и читались конечно съ бо́льшимъ интересомъ, какъ нѣчто свое, болѣе близкое. Такимъ образомъ къ сочиненіямъ Бема, Арндта, Сенъ Мартеня, появившимся еще въ прошломъ столѣтіи, и къ переводамъ Таулера, Эккартсгаузена, Штиллинга, Дю-Туа, Гюйонъ и др., появившимся въ царствованіе императора Александра, присоединилось не мало оригинальныхъ сочиненій съ мистическимъ направленіемъ, хотя въ нихъ это направленіе не всегда проявлялось въ такихъ рѣзкихъ чертахъ, какія оно имѣло у западныхъ мистиковъ. — Въ первую половину царствованія императора Александра,

подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ отъ крутыхъ мѣръ реакціи предшествовавшаго царствованія, русское общество еще не такъ сильно было расположено къ религіозному мистицизму; а потому и количество оригинальныхъ произведеній съ мистико - религіознымъ направленіемъ въ русской литературѣ было не особенно велико [1]). Но послѣ отечественной войны, когда религіозное одушевленіе общества, подъ вліяніемъ великихъ событій, происшедшихъ въ нашемъ отечествѣ, значительно усилилось и когда на сторону религіознаго движенія въ обществѣ сталъ самъ императоръ Александръ, русская оригинальная литература громко заговорила о религіи, какъ единственно спасительномъ убѣжищѣ отъ всѣхъ житейскихъ золъ и бѣдствій. Появилось довольно значительное количество мистическихъ сочиненій съ заманчивыми заглавіями, сразу подкупавшими религіозно-настроеннаго читателя [2]). Въ этихъ сочиненіяхъ говори-

---

[1]) Къ числу мистико-религіозныхъ произведеній русской литературы въ періодъ отъ 1800 до 1812 г. можно между прочимъ причислить слѣдующія сочиненія: Подражаніе пѣснямъ Давидовымъ (1801 г.), Дверь отверстая благодати (1801 г.), Величество Бога во всѣхъ царствахъ природы, или лѣствица отъ тварей къ Творцу, отъ земли на небо (соч. Громова, 1801 г.), Пастухъ просвѣщенный, или духовный разговоръ одного благочестиваго священника съ пастухомъ (1806 г.), Чадолюбецъ, размышляющій о нравственномъ поврежденіи и исправленіи дѣтей своихъ (соч. свящ. І. Кандорскаго, 1807 г.), Вольнодумецъ, убѣждаемый въ несправедливости его разсужденій и пр. (соч. его же, 1811 г.).

[2]) Къ такого рода сочиненіямъ относятся: Разговора три священника съ прихожанами о истинномъ пути ко спасенію (изд. 1813, 1816 и 1819 гг.), О вѣрѣ во Христа (соч. И. Наумова, 1813 г.), Власть возрастающая грѣха (изд. 1814 и 1819 гг.), О пользѣ чтенія св. писанія (1815 г.), Письма христіанки, тоскующей по горнемъ своемъ отечествѣ (1815 г.), Совѣты наставника воспитан-

лось о кратчайшемъ и легчайшемъ пути ко спасенію, предлагались лѣствицы отъ земли на небо и указывались двери благодати. Для бо́льшей убѣдительности въ дѣйственности указываемыхъ средствъ ко спасенію приводились разные примѣры дѣйствія благодати на

нику при вступленіи его въ свѣтъ (1815 г.), Нѣкоторыя черты о внутренней церкви (соч. И. Лопухина, нов. изд. 1816 г.), О пользѣ болѣзни, О ничтожествѣ міра сего (1816 г.), Приношенія умилительныя Богу, или духовные часы жизни христіанина (изд. 1816 и 1819 гг.), Дочь молочника (3-е изд. 1817 г.), Приключенія и благотворныя дѣйствія одной Библіи (1817 г.), Разговоръ двухъ искреннихъ друзей о возрожденіи (изд. 3-е 1817 г.), Разговоръ двухъ матросовъ послѣ бури (изд. 3-е 1817 г.), Разговоры матери съ дѣтьми о духовныхъ предметахъ (изд. 1817 и 1819 гг.), Се нынѣ время благопріятно, се нынѣ день спасенія (1817 г.), Жизнь Вильгельма Келли, или истинный христіанинъ (1817 г.), О лжеупованіи (1817 г.), Іосифъ Бѣдный (1817 г.), Благочестіе въ хижинѣ, или пастухъ Сализбургской долины (изд. 1817 и 1819 гг.), Обращеніе молодой крестьянки (1817 г.), Грѣхъ не бездѣлица (изд. 1817 и 1823 гг.), Духа не угашайте (изд. 1817 и 1819 гг.), Къ читателямъ слова Божія (1817 г.). Ученіе о крестѣ Іисуса Христа (1817 г.), Иванъ слуга (1817 г.), Арапъ невольникъ (1817 г.), Черты ветхаго и новаго человѣка; молитвенное размышленіе (1818 г.), Жизнь англійскаго полковника Якова Гардинера (изд. 3-е, 1818 г.), Конецъ времени (изд. 4-е, 1819 г.), Объ опасности отлагательства въ обращеніи къ истинѣ (1819 г.), Увѣщаніе любителямъ суетныхъ удовольствій (1819 г.), Увѣщаніе міролюбцамъ (1819 г.), Увѣщаніе нерадящимъ о спасеніи (1819 г.), Увѣщаніе охладѣвшимъ и отступникамъ (1819 г.), Къ страждущимъ (1819 г.), Бодрствующій христіанинъ (1819 г.), О дѣйствіи благодати въ сердцѣ младой дѣвицы (1821 г.), Размышленіе о религіи (1821 г.), Руководство къ жизни благочестивой, основанной на правилахъ христіанства (1821 г.), Приглашеніе грѣшникамъ обратиться къ Богу (1821 г.), Повѣствованіе о двухъ пріятеляхъ, или слѣдствіе моднаго воспитанія (1821 г.), Благочестивыя размышленія уединеннаго христіанина (соч. Д. Кашкина, 1822 г.), Врачевство душевное отъ Божественнаго Писанія и отъ святыхъ отецъ душею страждущимъ (1822 г.), Возрастающее дѣйствіе благодати (1823 г.), Увѣщательный гласъ (1823 г.), Воинъ царя земнаго во всеоружіи Царя небеснаго (изд. 3-е 1823 г.).

самыхъ закоренѣлыхъ грѣшниковъ и чудесныхъ дѣйствій этой благодати въ обстоятельствахъ обыкновенной, будничной жизни. Дѣйствующими лицами въ подобныхъ назидательныхъ разсказахъ обыкновенно были люди низшаго, рабочаго класса: пастухи, лакеи, портные, невольники и др.; всѣ они до своего обращенія изображались едва ли не самыми безнравственными личностями, а послѣ обращенія, большею частію случайнаго, выставлялись примѣромъ благочестія. Съ такими же цѣлями привлеченія ко спасенію писались и разные „Разговоры", „Увѣщанія" и „Приглашенія".— Въ общемъ всѣ подобныя сочиненія, какъ проникнутыя одною мыслью, представляютъ много сходнаго. Сходство это, кромѣ содержанія, касается даже самаго изложенія, самой манеры писать, такъ что въ большинствѣ случаевъ достаточно бываетъ прочитать два-три подобныхъ сочиненія, чтобы потомъ съ первыхъ же строкъ угадывать дальнѣйшее содержаніе и конецъ какого либо назидательнаго разсказа. Вслѣдствіе такой монотонности всѣ эти разсказы и увѣщанія въ настоящее время могутъ показаться скучными и не убѣдительными; но въ свое время они, безъ сомнѣнія, возбуждали живой интересъ и читались съ большимъ увлеченіемъ, потому что какъ нельзя болѣе соотвѣтствовали потребностямъ общества, удовлетворяли его религіознымъ стремленіямъ, давали отвѣты на волновавшіе это общество вопросы. Что это было дѣйствительно такъ, можно видѣть изъ того, что большая часть указанныхъ сочиненій выдерживала не одно, а два, три и даже четыре изданія и притомъ въ короткій промежутокъ времени.

Наряду съ появленіемъ отдѣльныхъ переводныхъ и оригинальныхъ произведеній религіозно-мистическаго характера въ русской литературѣ явилось нѣсколько періодическихъ изданій, преслѣдовавшихъ тѣ же цѣли, какія имѣлись въ виду въ только что перечисленныхъ сочиненіяхъ. Такими періодическими изданіями были журналы: Сіонскій Вѣстникъ, Другъ Юношества и Христіанское Чтеніе. Всѣ эти журнлаы имѣли одну общую задачу, — призвать современное общество отъ заблужденій предшествовавшаго времени къ истинѣ, отъ грѣха ко спасенію, отъ земли на небо, къ тѣсному союзу со Христомъ, и указать средства и пути къ достиженію истинно-христіанской жизни здѣсь на землѣ и высочайшаго блаженства тамъ на небѣ. Но, стремясь къ одной и той же общей цѣли, каждый изъ названныхъ журналовъ шелъ къ ней своею особою дорогой. Главнымъ органомъ русской мистики, создавшейся подъ непосредственнымъ вліяніемъ западныхъ представителей религіознаго мистицизма, и главнымъ проводникомъ религіозныхъ идей, бродившихъ на западѣ, былъ Сіонскій Вѣстникъ, въ которомъ религіозно-мистическое направленіе русскаго общества и русской литературы выразилось во всей своей полнотѣ и силѣ. Другъ Юношества въ своихъ воззрѣніяхъ былъ значительно умѣреннѣе; а Христіанское Чтеніе являлось уже органомъ болѣе или менѣе православной мистики, стараясь урегулировать религіозныя понятія общества установленіемъ болѣе правильнаго взгляда на сущность христіанской мистики.

Такимъ образомъ для характеристики мистико-религіозныхъ идей, занимавшихъ русское общество въ царствованіе императора Александра I, Сіонскій Вѣстникъ можетъ служить самымъ лучшимъ источникомъ, потому что эти идеи выразились въ немъ во всей возможной полнотѣ и опредѣленности.

Представить въ короткихъ чертахъ сущность мистическаго движенія въ русскомъ обществѣ, выразителемъ котораго былъ Сіонскій Вѣстникъ, довольно трудно. Мистицизмомъ вообще называется религіозно-философское ученіе, по которому источникомъ и утвержденіемъ достовѣрности истиннаго познанія считается непосредственное созерцаніе, или внутреннее чувство. Разсудочная дѣятельность при этомъ отодвигается на задній планъ и уступаетъ мѣсто чувству и воображенію. Такимъ образомъ *субъективизмъ* составляетъ основную, характерную черту мистицизма вообще. Эта основная черта мистицизма вообще болѣе замѣтна въ религіозномъ мистицизмѣ въ частности. Главными факторами въ этомъ послѣднемъ являются религіозное чувство и вѣра, основанная на этомъ только чувствѣ. При помощи этихъ факторовъ, помимо всякихъ условныхъ вѣроисповѣдныхъ формъ, человѣкъ вступаетъ во внутреннее общеніе съ Богомъ и достигаетъ наконецъ возсоединенія съ Нимъ, возрожденія своего внутренняго существа во всей его первоначальной чистотѣ, что и составляетъ цѣль всѣхъ исканій религіозной мистики. Постоянное внутреннее общеніе съ Божествомъ здѣсь, на землѣ, сопровождаемое созерцаніемъ высшихъ таинъ, и окончательное, совершенное единеніе съ Нимъ тамъ,

на небѣ, составляетъ, если можно такъ выразиться, существенный догматъ мистики, предметъ содержанія всѣхъ мистическихъ книгъ, въ томъ числѣ и Сіонскаго Вѣстника. Самъ Сіонскій Вѣстникъ опредѣляетъ мистику, какъ „ученіе о таинственномъ обращеніи души съ Богомъ, когда Богъ создаетъ въ сердцѣ человѣка храмъ Свой, въ которомъ живетъ духъ Его“ [1]).

Сіонскій Вѣстникъ появился въ 1806 г. и издавался подъ редакціей А. Лабзина, человѣка, по отзывамъ знавшихъ его, необыкновенно умнаго и пылкаго по природѣ [2]). Отлично познакомившись съ западной мистической литературой и владѣя бойкимъ перомъ, Лабзинъ еще до своего издательства много трудился надъ переводами сочиненій Эккартсгаузена, Ю. Штиллинга и др., и наконецъ, въ сотрудничествѣ съ такими же мистиками, такъ и самъ (Лопухинымъ, Репнинымъ и др.), взялся за изданіе Сіонскаго Вѣстника, который былъ полнымъ отраженіемъ религіозно-мистическихъ мечтаній представителей западно-европейскаго мистицизма. Свое изданіе Лабзинъ посвятилъ Самому „Господу Іисусу Христу, бывшему, сущему и грядущему, вѣчному *возродителю* и *обновителю* всяческихъ, о его же имени всяко колѣно поклонится, небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ“ [3]) и такимъ образомъ съ первыхъ строкъ указалъ тѣ задачи, которыя онъ намѣревался преслѣдовалъ въ своемъ новомъ журналѣ. Эти задачи заключа-

---

[1]) Сіонскій Вѣстникъ. 1817 г., ч. VI, октябрь, стр. 57.

[2]) Встрѣча съ мартинистами, — С. Аксакова. Русская Бесѣда. 1859 г., т. I, стр. 50—51.

[3]) Заглавный листъ Сіонскаго Вѣстника 1817 г.

лись въ томъ, чтобы указать пути и средства, при помощи которыхъ совершается возрожденіе и обновленіе человѣка и соединеніе его со Христомъ, т. е. касались главнымъ образомъ христіанской нравственности. Но такъ какъ сущность христіанской нравственности вытекаетъ изъ сущности истиннаго христіанства, то являлось необходимымъ прежде всего установить правильный взглядъ на самое христіанство.— Опредѣленіе сущности истиннаго христіанства во всѣхъ мистическихъ сочиненіяхъ, поэтому, стоитъ на первомъ планѣ. По Арндту „все христіанство состоитъ въ возстановленіи образа Божія въ человѣкѣ и въ истребленіи образа сатанинскаго": а въ книжкѣ „Пребываніе Божіе въ человѣкѣ христіанинѣ" говорится, что „христіанство есть соединеніе души съ Богомъ такъ, чтобы вся душа совершенно погрузилась въ Бога и была единый съ Богомъ духъ" [1]). Не могъ обойти вопроса объ истинномъ христіанствѣ и Сіонскій Вѣстникъ. Сказавъ вообще о томъ, какъ трудно посреди такъ называемаго истиннаго христіанства найти правильное понятіе объ истинномъ христіанствѣ, онъ указываетъ, что „христіанство состоитъ не въ частныхъ добродѣтеляхъ, а и того менѣе въ наружномъ видѣ одной какой нибудь добродѣтели.... а состоитъ въ общеніи, соединеніи, дружествѣ, или связи внутренности нашей, нашего сердца съ Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ" [2]). Вся религія и нравственность по Сіонскому Вѣстнику

---

[1]) **Исторія русской словесности, А. Галахова, т. II, стр. 393.**

[2]) **Сіонскій Вѣстникъ. 1806 г., ч. II, іюнь, стр. 242.**

такимъ образомъ сводится къ внутреннему общенію и единенію человѣка съ Богомъ, помимо всякихъ внѣшнихъ формъ какихъ бы то ни было вѣроисповѣдныхъ разностей; все это имѣетъ лишь второстепенное значеніе, уступая главное мѣсто внутреннему религіозному чувству. На сущность и значеніе христіанскихъ вѣроисповѣданій Сіонскій Вѣстникъ смотритъ очень легко. По его мысли, вѣра Христова не знаетъ никакихъ раздѣленій, кромѣ раздѣленія вѣрующихъ отъ невѣрующихъ, ветхаго человѣка отъ новаго [1]). И у Самого Іисуса Христа, по словамъ Сіонскаго Вѣстника, „мы не найдемъ никакихъ толковъ о догматахъ и таинствахъ церковныхъ, а однѣ практическія аксіомы, поучающія, что дѣлать и чего удаляться, и возвѣщающія смерть плотскому мудрованію разума и злой волѣ, или собственной жизни человѣка“ [2]). Раздѣленія, существующія между различными христіанскими исповѣданіями, не имѣютъ поэтому за себя никакихъ основаній. Должно оставить это фарисейское лицемѣріе, по которому люди желаютъ угодить Богу мнѣніями, обрядами и одними только наружными дѣйствіями; *духъ есть, иже оживляетъ, плоть же не пользуетъ ничтоже* [3]). Истинно правовѣрнымъ можетъ быть названъ только тотъ, кто не ищетъ того, чего ищетъ міръ, но, отвергшись міра, имѣетъ своею цѣлью одного Христа. Такой человѣкъ

---

[1]) **Сіонскій Вѣстникъ. 1817 г., октябрь. — О раздѣленіяхъ между христіанами, стр. 4.**

[2]) **Тамъ же, стр. 19 и 20.**

[3]) **Тамъ же, стр. 33.**

и самъ спасется и другихъ спасетъ, научивъ ихъ единому на потребу, то есть исправленію сердца и учиненію себя новыми тварями во Христѣ, для чего не нужны никакіе обряды и никакія мнѣнія, потому что всякій въ своей совѣсти откроетъ, гдѣ ему искать спасенія [1]). Такой взглядъ на истинное христіанство, какъ на религію, свободную отъ всякихъ условныхъ формъ и какихъ либо общеобязательныхъ понятій, приводилъ мистиковъ къ полному обезразличенію христіанства, такъ что въ дальнѣйшемъ развитіи своего взгляда они дошли наконецъ до утвержденія, что тò, что называется христіанствомъ, существовало уже у древнихъ отъ начала міра. Такой именно взглядъ высказалъ Лабзинъ въ своихъ статьяхъ о философіи, гдѣ онъ между прочимъ говоритъ, что, прочитавъ книгу Цицерона „о должностяхъ", онъ съ удивленіемъ увидѣлъ „сколь древніе вообще были ближе къ понятіямъ и истинамъ христіанскимъ, нежели мы, имѣющіе писанное Евангеліе и называющіеся христіанами" [2]). Въ другомъ мѣстѣ, разбирая нѣкоторые языческіе миѳы и истолковывая ихъ внутренній смыслъ въ чисто-христіанскомъ духѣ, онъ въ заключеніе восклицаетъ: „И такъ Миѳологія и св. Писаніе сходятся! Миѳологія дѣйствительно есть не баснословіе, но богословіе, философія и физика древнихъ. Подъ такимъ видомъ не найдемъ мы въ ней соблазновъ, а паче руководство къ добродѣтели и мудрости" [3]). Такимъ универсализмомъ во взглядѣ на

---

1) **Тамъ же, стр. 35.**

2) **Сіонскій Вѣстникъ. 1806 г., ч. I, январь, стр. 22.**

3) **Тамъ же, стр. 44.**

религію, или синкретизмомъ, какъ выразился старорусскій епископъ Евгеній Болховитиновъ. объясняется и то обстоятельство, что Сіонскій Вѣстникъ помѣщалъ на своихъ страницахъ такія вещи, какъ „Совопрошенія морскаго духа", переводъ съ монгольскаго изъ книги Море повѣстей, гдѣ предлагается рядъ нравственныхъ сентенцій въ формѣ разговора морскаго духа съ обуши (ученымъ). Въ предисловіи къ переводу этихъ „Совопрошеній" прямо говорится, что „нравоученіе всякой религіи полезно исповѣдателю ея, и въ семъ случаѣ почти всѣ религіи не разнятся" [1]).

Сообразуясь съ своимъ взглядомъ на истинное христіанство, мистики сводили сущность его къ тремъ основнымъ положеніямъ. Первое заключалось въ томъ, что человѣкъ по самому своему созданію назначенъ быть причастникомъ божественнаго естества, какимъ и былъ Адамъ до паденія; второе — въ томъ, что паденіе лишило человѣка его первоначальной чистоты и жизни небесной и низвело его въ жизнь земную, чувственную и нечистую, въ жизнь плоти и крови; и, наконецъ, третье—въ томъ, что искупленіемъ человѣку дана возможность возстановить себя въ первобытной чистотѣ и непорочности и сдѣлаться снова такимъ, какимъ былъ Адамъ до паденія [2]). Это возстановленіе въ человѣкѣ первобытной чистоты и непорочности называлось у мистиковъ *возрожденіемъ* и было главнымъ предметомъ ихъ разсужденій. Они указывали пути къ

---

[1]) Сіонскій Вѣстникъ. 1817 г., ч. IV, апрѣль, стр. 118.

[2]) Исторія русской словесности, А. Галахова, т. II, стр. 396.

достиженію этой основной цѣли и подробно описывали самый процессъ постепеннаго возхожденія отъ жизни чувственной къ жизни духовной, свойственной вполнѣ возрожденному. Таулеръ, напримѣръ, указывалъ три степени въ поступательномъ движеніи каждаго человѣка къ его конечной цѣли: *вхожденіе* человѣка въ самого себя, то есть собраніе внутрь себя всѣхъ высшихъ и низшихъ духовныхъ силъ; *исхожденіе* всѣхъ силъ изъ души, иначе самоотреченіе и самоуничтоженіе и, наконецъ, *соединеніе* души съ Богомъ, то есть рожденіе Бога въ душѣ" [1]). Нѣсколько иначе представлялся путь возрожденія въ книгѣ „Мысли на досугѣ поучающагося истинамъ вѣры" (1815 г.). Принявъ за основаніе слова Спасителя: *Азъ есмь путь, истина и животъ* (Іоан. XIV, 6), авторъ указывалъ слѣдующія ступени на лѣствицѣ восхожденія къ возрожденію человѣка: „Христосъ—*путь* возрождаетъ чувственнаго человѣка чрезъ вѣру во Іисуса и чрезъ обращеніе отъ міра и чувственности къ духу и внутренности на путь крестный; Христосъ—*истина* воспитываетъ обращеннаго и возрожденнаго чрезъ непрестанное укрѣпленіе его духомъ истины....; Христосъ—*жизнь* созидаетъ въ обновленномъ сердцѣ возрожденнаго храмъ Духу Святому" [2]), а Духъ Святый уже наитѣснѣйшимъ образомъ соединяетъ вѣрующаго со Христомъ.

Какъ бы то ни было, тѣмъ или другимъ путемъ идетъ постепенное возрожденіе человѣка, въ концѣ

---

[1]) Тамъ же, стр. 398.

[2]) Тамъ же, стр. 399.

всего человѣкъ необходимо возрождается и дѣлается истиннымъ духовнымъ христіаниномъ. Въ это время въ немъ воплощается само Слово и человѣкъ такимъ образомъ становится уже существомъ богоносным. Возрожденіе, какъ главная цѣль религіи служило поэтому самымъ главнымъ предметомъ разсужденій мистиковъ. „Возрожденіе, или обновленіе во Іисусѣ Христѣ есть главный предметъ и едино на потребу“ [1]), говорили они, и поэтому съ особеннымъ вниманіемъ останавливались на бесѣдѣ Іисуса Христа съ Никодимомъ (Іоан. III, 1—21), которая давала имъ поводъ къ самымъ пространнымъ разсужденіямъ на излюбленную тему. Въ этой краткой бесѣдѣ, по мысли Сіонскаго Вѣстника, „содержится все основаніе вѣчнаго блаженства человѣческаго и всѣ Божіи судьбы о семъ мірѣ. Развратившійся грѣхами человѣкъ долженъ вновь родиться и сдѣлаться по тѣлу и душѣ новою тварью“ [2]). И самъ Сіонскій Вѣстникъ съ особеннымъ стараніемъ занимается истолкованіемъ этой бесѣды. При этомъ изъясняя слова, сказанныя Спасителемъ Никодиму: *аминь, аминь глаголю тебѣ, аще кто не родится свыше, не можетъ видѣти царствія Божія* (Іоан. III, 3), Сіонскій Вѣстникъ заключаетъ, что слѣдовательно человѣкъ собственными своими силами, при всемъ стараніи и природныхъ дарованіяхъ, не можетъ сдѣлаться праведнымъ и святымъ. „Дѣйствіе Духа Божія въ человѣкѣ названо новымъ рожденіемъ; и какъ въ тѣлесномъ

---

[1]) **Нѣкоторыя черты о внутренней церкви. 1816 г., стр. 29.**

[2]) **Сіонскій Вѣстникъ. 1817 г., ч. IV, май, стр. 176.**

зачатіи младенецъ ничего съ своей стороны не дѣлаетъ, а остается страдательнымъ: такъ и въ духовномъ рожденіи все дѣло совершается безъ содѣйствія человѣка, и возрожденіе происходитъ также съ великою болѣзнію. Отецъ при ономъ есть Богъ, а мать Небесная Дѣва,— небесное человѣчество Христово и рожденіе происходитъ безъ всякаго дѣйствія со стороны человѣка, кромѣ пламеннаго его желанія и терпѣливаго переношенія мукъ, чрезъ которыя онъ проходить долженъ. Ибо съ нимъ бываетъ тоже, что съ родильницею" [1]). Если человѣкъ и можетъ что сдѣлать для своего спасенія, такъ только обратиться на самого себя и посмотрѣть, кто онъ и такимъ ли онъ долженъ быть, чтобы воспріять въ себя Слово, Которое одно можетъ спасти его. Для того же, чтобы получить истинное познаніе о самомъ себѣ, человѣкъ долженъ собрать всѣ свои помышленія и сосредоточить ихъ на одной мысли, что̀ онъ есть. А такъ какъ св. писаніе называетъ человѣка *образомъ Божіимъ, храмомъ Духа Святаго,* обитающаго въ сердцѣ его, и членомъ тѣла Христова (Быт. I, 27; 1 Корѳ. VI, 19), то человѣкъ и долженъ посмотрѣть на себя и на жизнь свою и размыслить, достоинъ ли онъ такой великой милости, чтобы носить тѣ наименованія, какія даетъ ему св. писаніе, и находитъ ли онъ себя по своему житію *во Христѣ?* Когда при этомъ онъ увидитъ свое ничтожество и однако найдетъ скрытую въ себѣ волю, которая охотно хотѣла бы обратиться къ Богу, если бы только могла, то пусть знаетъ,

---

[1]) **Сіонскій Вѣстникъ. 1817 г., ч. IV, май, стр. 170 и слѣд.**

что „оная воля есть воплощенное, и въ раю по воспослѣдованіи грѣха вглаголанное Слово Божіе; что еще Богъ Отецъ во Христѣ влечетъ его, ибо мы въ собственности нашей не имѣемъ никакой уже воли къ послушанію“ [1]). Продолжая идти по пути самопознанія, человѣкъ долженъ потомъ тщательно разсмотрѣть свою жизнь и сличить ее съ десятью заповѣдями Божіими и съ евангельскою любовью, по которой онъ долженъ любить ближняго, какъ самого себя. Въ это время влеченіе Отчее введетъ его въ правду Божію и покажетъ ему въ сердцѣ его образы того, что онъ любилъ вмѣсто Бога, почиталъ и продолжаетъ почитать за лучшее свое сокровище. Послѣ такого размышленія о своей жизни и сравненія ея съ тѣмъ, какою она должна быть по слову Божію и закону евангельскому, человѣкъ необходимо увидитъ, что онъ „болѣе звѣрь и діаволъ, нежели истинный человѣкъ“. Хорошо и спасительно поступитъ онъ тогда, если расположитъ свою волю къ покаянію и обратится къ Богу; мало по малу онъ станетъ освобождаться отъ владычествовавшихъ въ немъ образовъ и приближаться къ Богу, пока наконецъ Самъ Христосъ оживотворится въ немъ, въ воплотившейся въ человѣкѣ благодати. „Тогда тотчасъ начинается сочетаніе съ Божественною любовію и обѣ любви (человѣческая и божественная) пріемлютъ другъ друга въ радости и съ искреннѣйшимъ вожделѣніемъ проникаютъ вмѣстѣ въ всесладчайшую любовь Божію; и тогда въ скоромъ времени бракъ агнчій уготовляется;

---

[1]) Тамъ же, апрѣль, стр. 21—23 и слѣд.

тогда Софія, то есть достойное человѣчество Христово, сочетавается съ душею“ [1]). Въ это время въ особенности должно избѣгать какихъ бы то ни было волненій и всякихъ развлеченій внѣшнихъ чувствъ; должно напротивъ содержать себя въ молчаніи, тишинѣ и постоянно пребывать въ молитвѣ, которая утверждаетъ человѣка въ истинѣ и соединяетъ его со Христомъ. Это молчаливое углубленіе въ себя, которое на языкѣ св. подвижниковъ обозначается словами: безмолвіе, трезвѣніе ума, умное дѣланіе, умная, чистая, непарительная молитва, Сіонскій Вѣстникъ называетъ *вовращеніемъ* [2]).

Ученіе о молитвѣ, въ виду того исключительнаго значенія, какое придаютъ ей мистики, какъ одному изъ самыхъ могущественныхъ средствъ къ соединенію человѣка съ Богомъ, въ мистическихъ сочиненіяхъ излагается довольно обстоятельно. Русская мистичка Хвостова, бывшая сотрудницею Сіонскаго Вѣстника, указываетъ три степени молитвы: первую степень составляетъ обыкновенная устная молитва, заключающаяся въ произношеніи извѣстныхъ молитвенныхъ словъ; вторую — молитва мысленная, совершаемая уже безъ помощи словъ и, наконецъ, третью степень составляетъ высшая созерцательная молитва, которую Хвостова называетъ бесѣдой живущаго въ душѣ Сына съ превѣчнымъ Отцемъ [3]). На этой высшей ступени молитва

---

1) **Тамъ же, стр. 35.**

2) **Тамъ же, ч. V, іюнь, стр. 9.**

3) **Исторія русской словесности, А. Галахова, т. II, стр. 406.**

у мистиковъ переходитъ въ полный покой созерцанія, становится тѣмъ же, чѣмъ былъ западный квіетизмъ и безмолвіе восточныхъ исихастовъ. Въ состояніи такого покоя въ душѣ уже не бываетъ ни словъ, ни мыслей, ни прошеній, ни даже сознанія своего я; душа вся погружается въ таинственный, божественный мракъ, равный неизреченному свѣту Божества, и находится въ такомъ состояніи, когда не бываетъ страха вѣчныхъ мукъ и теряется мысль даже о своемъ личномъ спасеніи. Такая молитва, по мнѣнію мистиковъ, не составляетъ исключительнаго достоянія какой либо одной религіи; она свойственна всѣмъ религіямъ; ею можетъ молиться всякій, кто только хочетъ молиться, потому что „о Христѣ Іисусѣ нѣсть ни іудей, ни эллинъ, но все нова тварь“. Отсюда понятно, что слова Хвостовой, которая называетъ высшую степень молитвы „бесѣдою живущаго въ душѣ Сына съ превѣчнымъ Отцемъ“, можно понимать лишь въ смыслѣ аллегоріи, въ которой подъ Сыномъ раумѣется то мистическое внутреннее слово, которое хотя и отожествляется у нихъ съ ипостаснымъ Словомъ Божіимъ, но ничего общаго съ Нимъ не имѣетъ [1]).

Но если человѣкъ, при посредствѣ руководствующей имъ благодати, только упражняясь въ умной молитвѣ, можетъ достигнуть блаженнаго состоянія созерцанія Бога и внутренней бесѣды съ Нимъ, то нѣтъ ничего удивительнаго, что мистики въ дѣлѣ религіи отреклись отъ всякой внѣшности, какъ вещи совер-

---

[1]) Чтенія изъ исторіи русской церкви..., П. Знаменскаго, стр. 167.

шенно не нужной. Поэтому, напримѣръ, въ главѣ „о подлинномъ, истинномъ богослуженіи“ Арндтъ прямо высказывается противъ всякой обрядности въ богослуженіи. „Наше богослуженіе *въ новомъ завѣтѣ*, говоритъ онъ, не есть болѣе внѣшнее, въ символическихъ обрядахъ, положеніи и принужденіи состоящее, но внутреннее, въ духѣ и истинѣ, то есть въ вѣрѣ во Христа; ибо чрезъ Него весь нравственный и обрядный законъ исполняется: храмъ, алтарь, жертва, благодати престолъ и священство“ [1]). Сіонскій Вѣстникъ по тому же поводу высказывался иногда даже рѣзче, говоря, напримѣръ, о монашескомъ аскетизмѣ, что онъ „забавляется постомъ, поклонами, власяницами, веригами и прочимъ сему подобнымъ, внѣшнимъ“, между тѣмъ какъ не было никакихъ монастырей тогда, „когда помѣщики Ной, Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ, Іовъ и проч. угодили Богу“ [2]).

Сообразно съ такими взглядами на церковную обрядность мистики дѣлили церковь на внѣшнюю и внутреннюю и, не признавая значенія за первою, видѣли спасеніе только во второй. По ихъ взгляду въ дѣлѣ спасенія имѣетъ силу только внутренняя церковь, нерукотворенный храмъ, находящійся въ душѣ каждаго возрожденнаго и обитаемый Самимъ Христомъ, чрезъ Котораго возрожденный бесѣдуетъ съ Богомъ-Отцемъ. Въ „Краткомъ изображеніи качествъ и должностей

---

[1]) О истинномъ христіанствѣ, І. Арндта. 1800 г., ч. І, гл. 21, стр. 215.

[2]) Чтенія, П. Знаменскаго..., стр. 168.

истиннаго христіанина“, приложенномъ къ книгѣ Лопухина: „Нѣкоторыя черты внутренней церкви“, на вопросъ: гдѣ храмы истинныхъ христіанъ? дается отвѣтъ: „Въ тайнѣ сердецъ ихъ. Они суть церкви Бога живаго, духовные храмы Божіи, обители Духа Его“; а далѣе на вопросъ: „какое у нихъ поклоненіе“, дается отвѣтъ, что они „поклоняются духомъ и истиною“ (Іоан. IV, 23) [1]. Правда,—Лопухинъ не отрицалъ вполнѣ необходимости внѣшнихъ обрядовъ; но не придавалъ имъ и какого либо особеннаго значенія.

При отрицаніи всякой внѣшности и обрядности въ дѣлѣ религіи, для мистиковъ даже таинства, совершаемыя православною церковію, являлись уже чѣмъ-то внѣшнимъ и малозначущимъ. Такъ таинство крещенія, совершаемое церковью, казалось мистикамъ лишь обрядовымъ символомъ внутренняго крещенія духомъ; а подъ покаяніемъ у нихъ разумѣлся обыкновенно простой процессъ самоиспытанія совѣсти, сопровождаемый перемѣною жизни, послѣ чего всѣ грѣхи уничтожаются всеочищающею любовію Божіей. Эта любовь представлялась у мистиковъ настолько всеобъемлющею, что, по мысли ихъ, въ концѣ временъ даже сатана долженъ войти во всеобщую гармонію Божественной любви. Евхаристію Сіонскій Вѣстникъ опредѣлялъ, какъ „принятіе универсальной тинктуры или духовной тѣлесности Христовой, всю природу неограниченно наполняющей“, при чемъ далѣе эта тинктура являлась у него ничѣмъ инымъ, какъ пантеистическою божественною жизнью

---

[1]) Нѣкоторыя черты о внутренней церкви, стр. 92.

Христа, которая разлита во всемъ твореніи и животворитъ собою всякую матерію и всякую пищу. „Вкушающіе оную пищу съ таковымъ понятіемъ и вѣрою, насыщая тѣло свое, обновляютъ и духъ". Слѣдовательно, причащаться можно, собственно говоря, всякою пищей; необходимо только принимать ее съ мыслью, что въ ней присутствуетъ духовная тѣлесность Христа [1]).

Въ дальнѣйшемъ поступательномъ движеніи по пути отрицанія всякой внѣшности мистикамъ необходимо пришлось встрѣтиться съ письменнымъ откровеніемъ, которое, при возможности для человѣка личнаго внутренняго общенія и собесѣдованія съ Богомъ, являлось почти не нужнымъ. Душа возрожденнаго, по взгляду мистиковъ, находится въ постоянномъ общеніи съ ея Творцемъ; это и есть откровеніе, самый высшій и вѣрный источникъ истиннаго богопознанія. Въ представленіи мистиковъ такимъ образомъ откровеніе является, не какъ отдѣльный, разъ совершившійся фактъ, а какъ нѣчто постоянно и непрерывно совершавшееся, совершающееся и имѣющее совершаться впредь [2]). Поэтому внѣшнее, письменное откровеніе, изложенное въ св. книгахъ, для мистиковъ не могло имѣть того исключительнаго значенія, которое придается ему православною церковію. „Св. книги, по словамъ Сіонскаго Вѣстника, приносятъ только ту пользу читающему, что возбуждаютъ и наставляютъ сердце его внимать внутреннему слову и пріуготовляютъ оное къ принятію ученія, внутрь

---

[1]) Чтенія...,—П. Знаменскаго, стр. 169.

[2]) Ист. русск. словесн., А. Галахова, т. II, стр. 415.

Христомъ преподаннаго, или, что все одно: св. Писаніе есть нѣмый наставникъ, указующій знаками на живаго Учителя, обитающаго въ сердцѣ" [1]). Живый же Учитель „Іисусъ Христосъ въ Богѣ, Отцѣ всѣхъ, есть надъ всѣми и сверхъ всѣхъ и во всѣхъ насъ, и у каждаго человѣка находится въ совѣсти [2]). Кто внимаетъ этому Учителю, живущему въ немъ, тотъ, само собою понятно, не нуждается въ какомъ бы то ни было внѣшнемъ руководствѣ, потому что можетъ руководиться этимъ постояннымъ внутреннимъ откровеніемъ, которое дается ему. И это внутреннее откровеніе понималось мистиками не въ смыслѣ уясненія и болѣе живаго воспріятія возрожденнымъ тѣхъ истинъ, которыя излагаются въ истинномъ откровеніи,—внѣшнемъ, а именно въ смыслѣ новаго, особеннаго откровенія, доступнаго только для избранныхъ и невозможнаго для тѣхъ, которые составляютъ внѣшнюю церковь. Поэтому Сіонскій Вѣстникъ съ особенною охотой помѣщалъ на своихъ страницахъ разсказы о разныхъ откровеніяхъ и дѣйствіяхъ Духа Божія, стараясь такимъ образомъ путемъ примѣровъ показать, что такія откровенія возможны и дѣйствительно бываютъ. Въ своемъ обольщеніи возможностью получать внутреннее откровеніе мистики доходили иногда до крайнихъ странностей, получая часто откровенія относительно самыхъ обыденныхъ предметовъ. Одному изъ такихъ возрожденныхъ, Лохвицкому, было, напримѣръ, откровеніе даже относительно

---

[1]) Чтенія...,—П. Знаменскаго, стр. 169.

[2]) Ист. русск. словесн., А. Галахова, т. II, стр. 416.

его панталонъ. „Былъ у именинника головы купеческаго кронштадтскаго Галактіона Ивановича, сообщаетъ объ этомъ Лохвицкій, — гдѣ много собралось гостей. У меня, я увидѣлъ, что панталоны худы въ дырахъ, стыдно показалось, хотѣлъ закрыть. Внутренній гласъ мнѣ сказалъ: „не закрывай! это слава твоя! тебѣ честь дѣлаетъ“ [1]). Чаще всего мистиками, конечно, должны были получаться откровенія при чтеніи св. писанія, и тотъ же Лохвицкій описываетъ между прочимъ одно изъ такихъ откровеній. По его словамъ, 30 декабря 1808 г., при чтеніи словъ: *тайна сія велика есть*, ему открылась эта тайна и онъ былъ объятъ духовнымъ свѣтомъ и какою то неизъяснимою силою, такою же, какую онъ чувствовалъ раньше, 27 декабря, при чтеніи объ успеніи Пресвятой Богородицы Маріи. „И сія сила вотъ какъ дѣйствовала, описываетъ онъ: при выговорѣ слова св. Маріи,—вдругъ изъ внутренняго неба *подобно* какъ бы разверзлась какая нибудь хлябь и чистѣйшею рѣкою всего потопила,—или *подобно* какъ бы изъ темницы, долгое время бывши, вдругъ бы вышелъ въ полдень самаго жаркаго дня лѣтняго и вдругъ бы прямо въ глаза солнце освѣтило,—облистало,—ослѣпило“ [2]). Не рѣдко также получались мистиками откровенія въ сновидѣніяхъ. Эти откровенія имѣли или тотъ же будничный характеръ, или ту же туманную неопредѣленность, какъ и только что указанныя, и у Лохвицкаго же

---

[1]) Труды Кіев. дух. академіи, 1863 г., т. III; Матеріалы для исторіи мистицизма въ Россіи,—Ф. Терновскаго, стр. 190.

[2]) Тамъ же, стр. 191.

можно видѣть достаточно примѣровъ такихъ откровеній [1]). Не смотря однако на то, что откровенія получались мистиками такъ часто, бывали случаи, что откровеніе не являлось, хотя и было почему либо необходимымъ. Въ такихъ случаяхъ приходилось уже искать его, и Лохвицкій для этого, напримѣръ, просто гадалъ по Евангелію, какъ гадаютъ мусульмане по своему Корану, открывая на удачу св. книгу и принимая за отвѣтъ какую либу загаданную строчку на той или другой сторонѣ книги [2]).

Ближайшимъ слѣдствіемъ только что указаннаго взгляда мистиковъ на откровеніе были ихъ своеобразныя изъясненія и толкованія разныхъ мѣстъ св. писанія, его отдѣльныхъ словъ и выраженій. Въ священныхъ именахъ и словахъ мистики видѣли гораздо болѣе, чѣмъ внѣшняя церковь, коснѣющая, по ихъ словамъ, на одномъ буквальномъ смыслѣ словъ, — видѣли таинственный смыслъ, недоступный для другихъ. Св. Писаніе, по мысли Сіонскаго Вѣстника, какъ и человѣкъ, состоитъ изъ тѣла и души: буквы—это тѣло; а смыслъ ихъ—душа, оживляющая тѣло. Этотъ смыслъ, какъ и человѣкъ, бываетъ душевенъ, когда основывается на разумѣ, предоставленномъ самому себѣ, или бываетъ духовенъ, когда приходитъ отъ Духа Святаго. Просто разумный человѣкъ держится только внѣшняго смысла словъ; человѣкъ же духовный находитъ въ словахъ св. писанія духовный, божественный смыслъ, въ глу-

---

[1]) Тамъ же, стр. 187 и слѣд.

[2]) Тамъ же, стр. 190.

бины Божіи проницающій. О такомъ двоякомъ смыслѣ св. писанія говоритъ и ап. Павелъ въ посланіи къ коринѳянамъ: *душевенъ человѣкъ не пріемлетъ, яже Духа Божія; юродство бо ему есть* (1 Коринѳ. II, 14). Въ этомъ и заключается причина, почему духовный смыслъ св. писанія отвергается почти всѣми мудрецами міра сего, мудрыми по разуму; такой смыслъ кажется для нихъ юродствомъ [1]). Аллегорія буквъ и числъ, любимая мистиками, такъ часто примѣнялась ими къ разнымъ священнымъ словамъ и текстамъ и такъ измѣняла ихъ смыслъ и характеръ, что они дѣлались совершенно неузнаваемыми. До чего могло доходить у мистиковъ это стремленіе къ аллегоріямъ, можно видѣть въ изъясненіи Лохвицкимъ имени Божія. „Бог, имя тріединаго Бога *таинственное*, говоритъ онъ, — Одно слово, составленное изъ трехъ буквъ или трехчленныхъ словъ—изъ двухъ согласныхъ и одного самогласнаго, отбросивъ безгласное ъ,—заключаетъ въ себѣ *Тройцу Бога*. Первоначальное слово Б. значитъ *благо*, то есть добро. О. значитъ кругъ безначальнаго и безконечнаго, безпредѣльнаго, непостижимаго и безвѣстнаго, самого отъ себя сущаго и родившаго въ себѣ глаголъ и слово, слѣдовательно Оно есть *Отецъ*. Г. значитъ *глаголъ* Отца, или слово Отчее. А все вмѣстѣ: *Благо Отецъ Глагола* значитъ — Отца; *Благо Глаголъ Отца* значитъ — Божія Сына; *Благо Отца Глагола* значитъ Духа Божія: все вмѣстѣ Единъ Бог. Слѣдовательно три лица слова̀ одного Бога въ одномъ слогѣ

---

1) Сіонскій Вѣстникъ. 1817 г., ч. V, сентябрь, стр. 290 и сл.

заключающемъ *Тайну Троицы единосущной и нераздѣльной.* Теперь видно въ грубомъ образѣ словъ безконечную премудрость производства Божіихъ именъ и лицъ“ [1]). Примѣняя подобный аллегоризмъ къ изъясненію св. писанія, мистики заходили такъ далеко, что все буквальное содержаніе Библіи, и догматическое и нравственное, вся библейская и евангельская исторія въ ихъ толкованіяхъ являлись лишь аллегорическимъ изображеніемъ субъективной жизни возрожденнаго христіанина. Исторія Каина и Авеля, напримѣръ, по ихъ объясненію оказывалась не чѣмъ инымъ, какъ изображеніемъ ветхаго и новаго человѣка со всѣми ихъ дѣлами, — изображеніемъ брани между плотію и духомъ. Потопъ изъяснялся, какъ потопленіе сквернъ плоти, при чемъ въ человѣкѣ сохраняется лишь вѣрующій Ной. Брань Авраама съ пятью царями толковалась, какъ брань человѣка съ пятью находящимися въ немъ самомъ царями: плотію, міромъ, смертію, діаволомъ и грѣхомъ; наконецъ, рожденіе Христа отъ Дѣвы Маріи, рожденіе временное, однократное, являлось въ изъясненіяхъ мистиковъ изображеніемъ постояннаго Его рожденія въ душѣ каждаго человѣка [2]). Это послѣднее рожденіе Христа, по ихъ мнѣнію, совершенно измѣняетъ человѣка, сообщая ему необычайно высокія свойства: высшее вѣдѣніе, способность видѣть глубокія божественныя тайны тамъ, гдѣ умъ невозрожденнаго можетъ видѣть лишь одни обычныя явленія. Для чело-

---

[1]) Труды Кіев. дух. академіи. 1863 г., т. III, стр. 184.

[2]) Исторія русск. словесн., А. Галахова, т. II, стр. 421.

вѣка, въ душѣ котораго родился Христосъ, поэтому, нѣтъ нужды въ дѣятельности естественнаго разума, который въ дѣлѣ вѣры не имѣетъ никакого значенія; міръ духовный имѣетъ свой разумъ — вѣру, и этотъ разумъ открываетъ возрожденному все, что только нужно ему знать. При помощи вѣры и при содѣйствіи внутренняго Слова возрожденный кромѣ того получаетъ и истинное вѣдѣніе натуры, открывая въ самой послѣдней изъ тварей образъ воплощеннаго Слова, образъ всѣхъ его таинствъ, зачатія, рожденія и всего хожденія Его въ мірѣ [1]).—Такъ къ мистикѣ примкнула теософія, стремившаяся открыть въ явленіяхъ природы образъ божественной сущности и процессъ божественной жизни.

Какъ и мистицизмъ, въ томъ видѣ, въ какомъ онъ привился къ русскому обществу времени императора Александра I, теософія тоже была перенесена къ намъ съ запада. Среди западныхъ писателей съ мистическимъ направленіемъ теософическіе взгляды особенно полно были развиты у Эккартсгаузена. Въ своемъ сочиненіи „Наставленіе жреца Натуры Клоаса Софрониму“ и особенно въ своей „Наукѣ числъ“ Эккартсгаузенъ, при помощи разныхъ вычурныхъ сближеній и хитросплетенныхъ разсужденій постарался открыть въ самыхъ обыденныхъ явленіяхъ видимаго міра высочайшія тайны міра невидимаго и утвердить за теософіей то великое значеніе, какое придавали ей мистики. Слѣдуя авторитету Эккартсгаузена, наши мистики пошли по

---

[1]) **Нѣкоторыя черты о внутренней церкви, стр. 77—78.**

указанной имъ дорогѣ и дошли наконецъ до того, что ихъ выводы у людей истинно ученыхъ, не мечтавшихъ объ открытіи тайнъ невидимаго міра въ обыкновенныхъ явленіяхъ, вызывали сострадательную улыбку. Но мистики не смущались смѣлостью своихъ выводовъ и, какъ истинно возрожденные, какъ носители божественнаго Слова, открывали въ видимомъ мірѣ все болѣе и болѣе тайнъ.

Природа въ представленіи мистиковъ являлась тѣмъ именно отверстымъ предъ очами всѣхъ Словомъ Божіимъ, въ которомъ всемогущій Создатель всяческихъ убѣдительно открываетъ свою безконечную Премудрость, Силу и Красоту и въ которомъ Онъ ясными письменами начерталъ свою святую волю. Природа—это свѣтъ Тріѵпостаснаго, оличающій и присносущную Его силу и существо. Вся она и каждая часть ея проповѣдуетъ величіе Божіе и сближаетъ насъ съ Богомъ [1]). Поэтому познаніе природы даже для совершающаго путь возрожденія во Христѣ въ высшей степени полезно, такъ какъ оно укрѣпляетъ его на этомъ пути, открывая ему обширнѣйшее понятіе о величествѣ и благости Возрождающаго. Понятно отсюда, какъ полезно „то искусство, которымъ просвѣщенные соединяютъ, раздѣляютъ, разрушаютъ существа, развиваютъ ихъ составъ и возвращаютъ въ источныя ихъ стихіи; и при семъ дѣйствіи собственными своими очами созерцаютъ таинства Іисуса Христа, послѣдствіе стра-

---

[1]) **Сіонскій Вѣстникъ. 1817 г., августъ («Дружеская бесѣда о состояніи человѣка здѣсь на земли»), стр. 155—156.**

данія Его, и въ сокращеніи и въ химическихъ явленіяхъ видятъ все происшествіе и слѣдствія Его воплощенія" [1]).

Изучая природу съ такою спеціальною цѣлью открывать въ ея явленіяхъ образы вещей духовныхъ, мистики поступали съ ней очень свободно, заставляя ее говорить гораздо больше того, чѣмъ она могла сказать, и извлекая изъ нея такія тайны, какихъ въ ней на самомъ дѣлѣ не было. Какъ на образчикъ такого отношенія къ природѣ можно указать на трактатъ „Радуга", помѣщенный въ августовской книжкѣ Сіонскаго Вѣстника. „Радуга, говорится тамъ, есть радостное знаменіе завѣта вѣчнаго, поставленнаго Творцемъ не токмо съ оставшимся, по наказаніи преступнаго рода человѣческаго, племенемъ Ноевымъ, *но и со всякою душею, живущею во всякой плоти, яже есть на земли*" [2]). Такъ какъ всѣ творенія премудрости и милосердія Божія носятъ на себѣ печать того образца, по которому они производились, то міръ физическій необходимо становится эмблеммой міра духовнаго, какъ въ свою очередь духовный міръ—міра Божественнаго. Отсюда міръ физическій представляетъ въ себѣ тотъ же порядокъ, въ какомъ состояли духовныя существа при сотвореніи вселенной. Изъ множества другихъ предметовъ и явленій, радуга, по мысли Сіонскаго Вѣстника, также довольно наглядно изъясняетъ порядокъ міра духовнаго.

---

[1]) Нѣкоторыя черты о внутр. церкви, 1816 г., стр. 77—78.
[2]) Славянскій Вѣстникъ. 1817 г., августъ, стр. 172.

„Радуга, разсуждаетъ Сіонскій Вѣстникъ, является только тогда, когда въ атмосферѣ есть дождевыя облака. Равно и сей временный кругъ вселенныя существуетъ только до тѣхъ поръ, пока духовная тьма противополагается Божественному свѣту.... Радуга дѣлаетъ кругъ. Эта форма всѣхъ тѣлъ и цѣлой вселенной; всякая жидкость имѣетъ форму круга; а какъ она есть начало отѣлесенія, то все вещественное и должно существовать въ формѣ своего начала, то есть оличать тѣмъ своего родителя.... Въ радугѣ седмь цвѣтовъ— выраженіе седми великихъ круговъ духовныхъ, изобразуемыхъ седмью планетными сферами, кои суть только работники, или дѣлопроизводители оныхъ. Замѣтить также слѣдуетъ, что между сими седмью цвѣтами *красный* господствуетъ надъ всѣми; потому что огонь преимуществуетъ надъ всѣми другими стихіями и есть двигатель ихъ и производитель“ [1]). Указавъ послѣ этого на соотвѣтствіе семи цвѣтовъ радуги разнымъ духовнымъ предметамъ, авторъ трактата останавливается на числѣ 7 (число цвѣтовъ радуги) и, предполагая вопросъ о томъ, для чего именно нужны здѣсь числа, начинаетъ говорить объ ихъ важности. Напрасно, по его словамъ, мы стараемся избѣгать чиселъ, когда ихъ уважаетъ само св. писаніе и когда Самъ Господь обозначаетъ ими свои великія тайны. Такъ, напримѣръ, число 7, которое заключается въ цвѣтахъ радуги, очень часто встрѣчается въ св. писаніи, и притомъ всегда въ самыхъ важныхъ случаяхъ. Перечисливъ эти случаи, авторъ начи-

---

[1]) Славянскій Вѣстникъ. 1817 г., августъ, стр. 175—176.

наетъ выяснять смыслъ каждой цифры въ отдѣльности. „Божество, говоритъ онъ, есть единое, самосущее, самостоятельное, вѣчное, непостижимое, неизрекаемое существо. Оно одно таково, каково Оно есть, и ничто другое равнымъ Ему быть не можетъ. Оно.... собственно есть 1“ [1]). Но эта единица троична; Богъ одинъ въ троицѣ,—1 въ 3. Въ этой троицѣ, въ этихъ первыхъ трехъ числахъ заключаются Божественныя силы, способности и проч., представляющія собою бездну всѣхъ возможностей бытія, образующія Божественный міръ, Архитипъ или наипервѣйшій образецъ всѣхъ послѣдующихъ міровъ и существъ, оные наполняющихъ. Таковъ внутренній, таинственный смыслъ числа 3. По этому Архитипу, который представляетъ собою число 3, образовался міръ духовъ или міръ духовный. Послѣ первыхъ трехъ чиселъ (1. 2. 3.) слѣдуютъ другія три числа (4. 5. 6.), знаменующія собою міръ духовный, въ которомъ 4 будетъ занимать мѣсто 1, 5 — мѣсто 2 и 6—мѣсто 3. Міръ физическій, образовавшійся по тому же Архитипу, имѣетъ свою троичность, которая обозначается далѣе слѣдующими цифрами (7. 8. 9.). Такимъ образомъ 7 въ мірѣ физическомъ занимаетъ мѣсто 1 въ мірѣ Божественномъ и мѣсто 4 въ мірѣ духовномъ; 8—занимаетъ мѣсто 2 въ мірѣ Божественномъ и мѣсто 5 въ мірѣ духовномъ; а 9—мѣсто 3 въ мірѣ Божественномъ и—6 въ мірѣ духовномъ [2]). Продолжая далѣе выясненіе внутренняго смысла чиселъ,

---

[1]) Тамъ же, стр. 186.

[2]) Тамъ же, стр. 187.

авторъ трактата ставитъ ихъ въ разнообразныя сочетанія, которыя, очевидно, казались ему въ высшей степени многознаменательными и въ которыхъ человѣкъ, непосвященный въ тайны теософіи, ничего не замѣтитъ. Изъ всѣхъ своихъ разсужденій онъ въ концѣ концевъ выводитъ слѣдующее.

„Первыя числа суть 1. 4. 7.
Достоинство числа 12
паки 3".

И далѣе еще: „первая троица 3, которая есть 1;
вторая троичность 3, — — 1;
третія тройственность 3, — — 1;
3-жды 3 — 9 3
12".

„Ничто не можетъ дать болѣе самого себя, продолжаетъ авторъ,—и когда оно всего себя отдастъ, то престаетъ само быть. И такъ, когда производительное въ вещественномъ мірѣ число 7 вполнѣ отдастъ всю мощь свою, или всего себя, 7×7 — 49: то слѣдующее за симъ число 50 есть число покоя. 5 показываетъ, что оно вошло во второе число второй троичности; а слѣдующій за нимъ нуль, — что оно само уже престало быть и обратилось въ 0" [1]). Любопытно, какъ всѣ эти исчисленія наводятъ автора на мыслъ о таинственномъ присутствіи троичной Божественной силы во всемъ мірѣ. „Сложа 1, 4, 7, говоритъ онъ, выдетъ 12, а сіи 1 и 2

[1]) Тамъ же, стр. 188—189.

составляютъ 3: вотъ указаніе въ видимыхъ явленіяхъ невидимаго присущія троичной силы Божественной, и что все, творимое и другими силами, творится ея мощію“ [1]).

Таковы были религіозныя воззрѣнія Сіонскаго Вѣстника, бывшаго лучшимъ выразителемъ мистическихъ идей, заимствованныхъ русскимъ обществомъ отъ западныхъ представителей мистицизма. Изъ другихъ органовъ тогдашней періодической литературы Христіанское Чтеніе на первыхъ порахъ также не было чуждо нѣкоторыхъ крайностей мистицизма. Какъ и Сіонскій Вѣстникъ, Христіанское Чтеніе слишкомъ часто говорило о разныхъ чудесныхъ дѣйствіяхъ Слова Божія, о чудесныхъ исцѣленіяхъ разныхъ лицъ, чудесныхъ обращеніяхъ къ истинно-христіанской жизни и проч., и говорило обо всемъ этомъ именно въ духѣ Сіонскаго Вѣстника, преслѣдуя и одинаковую съ нимъ цѣль. Въ такомъ именно духѣ написаны статьи, помѣщенныя въ Христіанскомъ Чтеніи за 1821 г.: Чудесныя приключенія съ однимъ негромъ, Пути Провидѣнія, Чудесное исцѣленіе одной дѣвицы въ Н.-Новгородѣ, Сила молитвы, Чудесное исцѣленіе одного инвалида, Обращеніе одного проповѣдника; и за 1822 г.: Достопамятныя событія, Сила благодати, Понеже сотвористе единому сихъ братій Моихъ меньшихъ, Мнѣ сотвористе, Чудесное исцѣленіе, Благотворное дѣйствіе отъ чтенія Новаго Завѣта. И въ Христіанскомъ Чтеніи главное вниманіе устремлялось на вопросы о возрож-

---

[1]) **Тамъ же, стр. 191.**

деніи, молитвѣ и чистой любви, на отношенія возрожденнаго къ внѣшнему закону и на другіе предметы, занимавшіе тогдашній мистицизмъ. Главная цѣль и содержаніе всей христіанской внутренней жизни и молитвы, по мысли Христіанскаго Чтенія, заключается въ томъ, чтобы все наше въ насъ умолкло, умерло, чтобы жилъ въ насъ одинъ Христосъ, чтобы мы вышли изъ себя и вошли во Іисуса [1]). Такого тѣснаго единенія со Христомъ можно достигнуть главнымъ образомъ посредствомъ молитвы, которая есть питаніе души. Молитва бываетъ *внутренняя*, непрестанная, непрерывная, и *наружная*, обыкновенная. Первая есть постоянное, необходимое вдыханіе жизни; а вторая только временно принимаемое ядѣніе и питіе [2]). Постоянная, непрерывная молитва служитъ знакомъ любви къ Богу, и въ ней заключается все исполненіе заповѣдей [3]). Подвизаться въ этой молитвѣ тѣмъ болѣе необходимо, что и любовь Божія къ намъ безконечно велика. „Астрономы измѣряютъ величину и разстояніе солнца милями и земными діаметрами; но тысяча тысячъ солнечныхъ діаметровъ, вмѣстѣ взятыхъ, и въ тысячу тысячъ разъ повторенныхъ, не составитъ и милліонной части масштаба для измѣренія длины и ширины и высоты *любви Божіей во Іисусѣ Христѣ Господѣ нашемъ*“ [4]).

Встрѣчались въ Христіанскомъ Чтеніи мысли и съ характеромъ мистическаго религіознаго универса-

---

[1]) Христ. Чтеніе. 1821 г., ч. I, стр. 109.

[2]) Христ. Чтеніе. 1822 г., ч. V, стр. 249.

[3]) Христ. Чтеніе. 1821 г., ч. III, стр. 283.

[4]) Тамъ же, ч. I, стр. 324.

лизма. Такія мысли заключаются, напримѣръ, въ статьѣ: „Древность Христіанства". „Христіанство, говорится тамъ, есть единая истинная религія, равняющаяся міру своею древностію, а главные источники онаго суть всѣ писанія Ветхаго и Новаго Завѣта. Іудейство въ собственномъ смыслѣ есть нѣчто посредствующее. Относящееся къ обрядамъ и др. гражданскимъ и церковнымъ постановленіямъ имѣетъ для него историческое достоинство; а все прочее также принадлежитъ къ христіанству, какъ Евангеліе отъ Іоанна и посланія Павла. Можно надѣяться, что писанія пророковъ Исаіи, Іезекіиля, Даніила теперь скоро возвратятъ должное себѣ уваженіе, которое со времени І. Христа было у нихъ похищено. Читающій да разумѣетъ!" [1]). Наклонность къ мистицизму видна и въ выборѣ переводныхъ статей изъ твореній св. отцевъ и учителей церкви и св. подвижниковъ. Переводились главнымъ образомъ отдѣлы изъ твореній Симеона Новаго Богослова, Антонія Великаго, Исаака Сирина, Марка Подвижника, Ѳалассія и Діонисія Ареопагита.

При всей своей склонности къ западному мистицизму, проповѣдникомъ котораго былъ Сіонскій Вѣстникъ, при всемъ предрасположеніи къ нѣкоторымъ крайностямъ этого мистицизма, Христіанское Чтеніе было однако представителемъ и выразителемъ болѣе чистой православной мистики, и съ этой стороны принесло громадную пользу тогдашнему обществу, знакомя его съ православно-мистическими воззрѣніями и удержи-

---

[1]) **Чтенія,—П. Знаменскаго, стр. 181.**

вая его отъ увлеченія крайностями западнаго мистицизма.

Къ числу другихъ произведеній русской литературы, также разработывавшихъ болѣе чистый мистицизмъ, переходящій уже въ чисто-православную мистику святоотеческаго характера, относятся первыя, раннія слова и рѣчи митрополита московскаго Филарета. Искренній почитатель его Сушковъ со словъ самого Филарета передаетъ, что еще съ молоду его плѣняло все таинственное, что въ Петербургѣ онъ, по совѣтамъ князя Голицына, Лабзина и даже м. Амвросія, Ѳеофилакта и Михаила, ознакомился съ произведеніями представителей мистицизма и что это знакомство не прошло для него безслѣдно. Галаховъ въ своей исторіи словесности представляетъ извлеченіе изъ словъ м. Филарета, которыя могутъ отчасти напоминать мысли современнаго ему мистицизма. Въ особенности онъ останавливается на знаменитомъ его словѣ въ великій пятокъ 1813 г., гдѣ, со словъ: „кто измѣритъ всемірный сей крестъ“, онъ находитъ довольно близкое сходство съ 14 главой книги „Таинство Креста“: „о уничижительномъ крестѣ Христовомъ“, а далѣе съ отдѣломъ бесѣды Дю-Туа въ великій четвергъ, во 2 части Божественной Философіи: „душа Іисуса подавляется бременемъ креста“ [1]). Но, не говоря уже о томъ, что отъ сходства до подражанія еще очень далеко, тѣ же самыя мѣста, которыя дѣйствительно представляютъ много сходнаго съ произведеніями западныхъ мистиковъ,

---

[1]) Ист. русск. словес., А. Галахова, т. II, стр. 456—457.

„показываютъ, по словамъ профессора Знаменскаго, и всю неизмѣримую разницу между высокими, православными идеями знаменитаго витіи и увлеченіями разныхъ Бемовъ и Дю-Туа“ [1]). Обладая глубокимъ и свѣтлымъ умомъ, сильнымъ діалектическимъ анализомъ, замѣчательною строгостью къ себѣ, къ каждой своей мысли и даже выраженію, м. Филаретъ имѣлъ полную возможность критически относиться къ современнымъ увлеченіямъ и удерживать только то, что было добраго и хорошаго въ тогдашнемъ мистицизмѣ. Если эти увлеченія современнаго общества и оказали какое либо вліяніе на характеръ и направленіе его религіозной мысли, то въ томъ только отношеніи, что побуждали эту мысль чаще обращаться въ глубины и высоты православной мистики и этимъ направлять на истинный путь всуе мятущійся духъ современнаго общества.

А русское общество, дѣйствительно, нуждалось въ такомъ водительствѣ строго православнаго и сильнаго ума, потому что западный мистицизмъ привлекалъ къ себѣ все бо́льшее количество сторонниковъ, оказывая на нихъ неотразимое вліяніе. Насколько сильное дѣйствіе производило на нѣкоторыхъ чтеніе западныхъ мистиковъ, можно видѣть изъ словъ Лохвицкаго, о которомъ уже упоминалось ранѣе. „1808 года, апр. 18, пишетъ онъ въ своемъ дневникѣ, читая *Путь ко Христу*, I книга о покаяніи, гдѣ начинаетъ св. Іаковъ (т. е. Бемъ) говорить къ читателю и ко мнѣ, при словѣ *Духъ Божій* былъ я объятъ и внутренно и наружно

---

[1]) **Чтенія,—П. Знаменскаго, стр. 183.**

неизъяснимымъ, пріятнымъ ужасомъ духовнымъ, радостною любовію къ Богу Іисусу Христу такъ, что я обливался слезами, рыдалъ и въ потъ меня бросило и все бытіе мое трепетало; при семъ случаѣ благодарилъ Бога Спасителя за его милость, что послалъ сіе слово свое чрезъ праведнаго Іакова, которое коснулось недостойнаго духа, души и тѣла моего. Далѣе, читая остереженіе читателя, гдѣ св. Бемъ остерегаетъ меня, ежели я не совсѣмъ рѣшился добровольно сдѣлаться новымъ человѣкомъ на пути возрожденія, то ставилъ бы и не искалъ молитвы объ *обновленіи*, — я рѣшился и духомъ и тѣломъ предаться волѣ Божіей, отрекшись отъ всего и самаго себя" [1]. Не одинъ, конечно, Лохвицкій испытывалъ такія чувства при чтеніи сочиненій мистиковъ и не одинъ онъ увлекался ими. По словамъ архимандрита Фотія Спасскаго, во время его академической жизни между студентами обращалось много мистическихъ сочиненій, которыя читались съ большимъ увлеченіемъ [2]. „Въ академіи, пишетъ онъ, было позволяемо читать вновь вышедшія сочиненія, какъ-то: Штиллинга, Эккартсгаузена и прочія романическія и вольномысленныя сочиненія. А посему нѣкоторые, будучи вещію растлѣнные во нравахъ, читая повѣствовали такія скаредности по вечерамъ, что внушаемое ядовитое свѣдѣніе мерзостей скорбно было слышать.... Выходили споры о тысящелѣтнемъ царствованіи на

---

[1] Труды Кіев. дух. академіи. 1863 г., т. III, стр. 179.

[2] Фотій Спасскій, С. Миропольскаго (Вѣстникъ Европы. 1878 г., т. VI, стр. 35).

земли Христа, о вѣчности мученія и о другихъ вещахъ духовныхъ; нѣкоторые любили уклоненіе отъ св. Писанія, а другіе *таинственность* вездѣ находить. Святыхъ отцевъ *не давали читать* изъ академической библіотеки, ибо никто совѣта не подавалъ и примѣра. Толковники на св. Писаніе были рекомендованы и выдаваемы нѣмецкіе и прочіе иновѣрные, болѣе ко вреду, нежели на все полезные" [1]).

Увлекались по скользкимъ путямъ мистицизма и лица изъ среды самого духовенства. Въ ряду такихъ, болѣе или менѣе увлеченныхъ представителей духовенства были тогда: архіереи: Іона тверскій, направленіе котораго неодобрялось даже Филаретомъ, не говоря уже о Фотіи и Шишковѣ, Симеонъ Крыловъ тульскій, о которомъ хорошо отзывались путешествовавшіе въ 1818 г. по Россіи квакеры, Онисифоръ вологодскій, вызванный въ 1822 г. въ Петербургъ для объясненія государю какого-то тайнаго вѣдѣнія, которое этотъ архіерей видѣлъ на ладоняхъ своихъ рукъ; изъ архимандритовъ въ числѣ сторонниковъ мистицизма можно указать на одесскаго архимандрита Ѳеофана. Среди бѣлаго духовенства тоже встрѣчались иногда даже очень ревностные проповѣдники въ духѣ мистицизма. Въ 1818 г. въ Балтѣ явился священникъ Ѳеодосій Левицкій, проповѣдовавшій о близкой кончинѣ міра; а потомъ такимъ же проповѣдникомъ оказался подольскій священникъ Ѳеодоръ Лисѣевичъ. Оба они были вызваны въ Петербургъ, были радушно приняты на

---

[1]) **Вѣра и Разумъ. 1884 г., августъ, кн. первая, стр. 142—143.**

тверскомъ подворьѣ архіепископа Іоны, гдѣ и вели тихую и безмятежную жизнь, занимаясь чтеніемъ Сіонскаго Вѣстника и другихъ мистическихъ книгъ. Увлеченіе мистицизмомъ у нѣкоторыхъ было настолько сильно, что переходило уже въ фанатизмъ, со всею его нетерпимостью, какъ это было, напримѣръ, съ іеромонахомъ Іоною, законоучителемъ морскаго кадетскаго корпуса, который, увлекшись мистическимъ отрицаніемъ всего внѣшняго въ религіи, дошелъ до того, что въ 1818 г. вошелъ однажды предъ литургіей въ корпусную церковь, началъ колоть церковнымъ копіемъ иконостасные образа и — говорятъ даже — осквернилъ св. престолъ. Іону, конечно, схватили и засадили въ лаврскую больницу. По разслѣдованіи дѣла Фотіемъ Спасскимъ, оказалось, что фанатикъ іеромонахъ принадлежалъ къ обществу Лабзина.

Объ увлеченіи мистицизмомъ свѣтскихъ лицъ и говорить нечего, потому что представители тогдашней русской интеллигенціи почти поголовно стояли на сторонѣ мистическаго движенія и всѣми зависящими отъ нихъ мѣрами старались пропагандировать мистическія воззрѣнія. Разные предводители дворянства и лица „благороднаго происхожденія“ усердно занимались мистическою проповѣдью о покаяніи и скорой кончинѣ міра и писали сочиненія въ мистическомъ духѣ. Въ Петербургѣ было нѣсколько кружковъ изъ лицъ разныхъ слоевъ общества, которые занимались мистическими упражненіями. Мистики изъ высшаго общества чаще всего собирались въ домѣ кн. Мещерской, или А. С. Голицыной. Въ 1821 году въ домѣ послѣдней

начала свои бесѣды о царствіи Божіемъ извѣстная Криднеръ, которая оказывала довольно сильное вліяніе на своихъ слушателей, но вскорѣ за нѣкоторыя безтактныя выходки относительно тогдашней русской политики въ своихъ проповѣдяхъ получила строгое внушеніе отъ самого государя и принуждена была удалиться въ Лифляндію. Увлеченіе ея проповѣдями было однако настолько сильно, что, напримѣръ, князь Голицынъ и послѣ ея опалы поддерживалъ съ нею постоянныя сношенія и въ своихъ письмахъ къ ней бесѣдовалъ о разныхъ предметахъ, интересовавшихъ всѣхъ мистиковъ. Насколько сильно было уваженіе князя Голицына къ этой религіозной авантюристкѣ, видно изъ его письма къ ней на новый годъ (1822 г.). „Прошу Вашихъ молитвъ о томъ, писалъ онъ, чтобы я, ничтожный атомъ, совершенно возобновился къ новой жизни и сдѣлался членомъ духовнаго тѣла Христова, чтобы люди добровольно стали дѣтьми, у которыхъ нѣтъ воли и которые бы обратились въ ничто, а Господь былъ бы все во всѣхъ.... чтобы нашъ дорогой государь сдѣлался пассивнымъ орудіемъ Господа и дѣлалъ лишь то, что согласно съ Божественной волей, чтобы онъ видѣлъ свѣтъ въ свѣтѣ Тріединаго въ Іисусѣ Христѣ, чтобы онъ былъ предохраненъ отъ всякихъ вліяній и чтобъ имѣлъ силу и мужество итти по истинно царской дорогѣ, чтобъ онъ исполнялъ то, что возложилъ на него св. союзъ Св. Духомъ для того, чтобы подготовить царство Царя славы и сложить у ногъ

своего всеобщаго Пастыря его корону вмѣстѣ со всѣми народами“ [1]).

Какъ и всегда, въ случаяхъ какихъ бы то ни было общественныхъ увлеченій, громадное большинство свѣтскихъ людей, причислявшихъ себя къ привиллегированному классу возрожденныхъ, къ членамъ истинной духовной церкви, не понимало тѣхъ идей, которыя проводились въ тогдашнихъ мистическихъ изданіяхъ, и тѣмъ болѣе, конечно, не могло ихъ усвоить. Для усвоенія этихъ идей требовалась все таки въ большей или меньшей мѣрѣ способность къ отвлеченному мышленію, способность возвышаться отъ обычныхъ будничныхъ заботъ до болѣе возвышенныхъ и серьезныхъ стремленій, чѣмъ, понятно, обладаютъ далеко не всѣ. Большинство довольствовалось одною поверхностью, которая болѣе всего увлекала простотою и незамысловатостью своихъ требованій. Въ мистицизмѣ этому большинству едва ли не болѣе всего нравились его универсализмъ, способность примиряться съ самыми разнообразными религіозными воззрѣніями, невзыскательность къ какимъ либо опредѣленнымъ вѣрованіямъ, кромѣ вѣрованія, что Христосъ живетъ во душѣ всякаго возрожденнаго, предоставленіе полной свободы отдаваться теченію внутреннихъ чувствъ и влеченій, какія кому нравились и даже освященіе этихъ чувствъ отнесеніемъ ихъ къ внутреннему Слову—Христу. Мистицизмъ такъ снисходительно относился къ разнымъ проступкамъ противъ внѣшняго нравственнаго закона,

---

[1]) Чтенія...,—П. Знаменскаго, стр. 193.

такъ рѣзко возставалъ противъ внѣшней церкви, ея требованій, догматическихъ и обрядовыхъ, что къ нему свободно могли примыкать представители самыхъ противоположныхъ религіозныхъ убѣжденій. Указывая разные наикратчайшіе и наилегчайшіе пути ко спасенію, на которыхъ не было необходимости утруждать себя разными подвигами, добродѣтелями и обрядами, а достаточно было лишь предаваться спасительнымъ размышленіямъ, въ родѣ размышленія о безконечной любви Спасителя къ грѣшному міру,—мистицизмъ оказывалъ особенно большую услугу тому роду людей, которые съ одной стороны страшатся труднаго религіознаго подвига, а съ другой боятся и вѣчнаго наказанія за грѣхи и желали бы, насколько возможно, дешевле застраховать себя отъ вѣчныхъ мученій. Предаваясь, по совѣту мистиковъ, разнымъ благочестивымъ размышленіямъ, эти люди не оставляли и обычныхъ свѣтскихъ удовольствій, служили въ одно и то же время двумъ господамъ и думали, что одинаково угождаютъ обоимъ. „Вы не можете себѣ представить, какъ Онъ насъ любитъ!“ восклицала г-жа Криднеръ, размышляя о любви Христа къ роду человѣческому, а за ней повторяли это же восклицаніе и всѣ великосвѣтскія грѣшницы въ надеждѣ, что одна такая вѣра въ безконечную любовь Божію спасетъ ихъ отъ вѣчныхъ мученій.

Но если универсализмъ и неопредѣленность религіозныхъ воззрѣній мистиковъ съ одной стороны способствовали тому, что подъ знамя мистицизма стекалось громадное количество членовъ, то съ другой по тѣмъ же причинамъ даже самые ревностные послѣдо-

ватели мистицизма испытывали по временамъ чувство неудовлетворенности, сопровождавшееся желаніемъ бросить все, что было получено отъ мистиковъ, и начать дѣло своего спасенія снова, чувствовали „сухость внутри себя и какъ будто пустоту“ [1]). Тѣмъ болѣе, конечно, мистицизмъ возстановлялъ противъ себя тѣхъ, которые были его противниками. Противодѣйствіе ему отличалось такою же горячностью, какъ и увлеченіе имъ. Въ этой горячности, не имѣя даже всѣхъ необходимыхъ средствъ для такой серьезной борьбы, какъ борьба съ общественными увлеченіями, противники мистицизма совершенно упускали изъ виду, все ли было въ немъ достойно порицанія, и не было ли, напротивъ, чего либо такого, что по существу своему могло быть добрымъ и достойнымъ сочувствія.

Первымъ по времени обличителемъ нѣкоторыхъ положеній мистицизма выступилъ священникъ Иванъ Петровъ (Полубенскій), который еще до появленія Сіонскаго Вѣстника выпустилъ въ свѣтъ свое сочиненіе: „О внѣшнемъ богослуженіи и наружныхъ дѣйствіяхъ человѣка христіанина“ (1803 г.) [2]). Авторъ задался цѣлью дать ясное и точное понятіе объ истинномъ смыслѣ Евангелія, сравнить и взвѣсить мнѣнія инославныхъ по разнымъ богословскимъ вопросамъ, дать наставленія составителямъ разныхъ религіозныхъ книгъ и научить узнавать, кто уклоняется въ сторону отъ истиннаго смысла ученія Христова. Останавливаясь на

---

[1]) Труды Кіевской дух. академіи. 1863 г., т. III, стр. 182.

[2]) Ист. русск. словесн.—А. Галахова, т. II, стр. 430 и слѣд.

современной ему мистикѣ, Полубенскій говоритъ, что существенное содержаніе ея доступно всякому христіанину и что приписывать мистикѣ что либо особенное значитъ уже обнаруживать пристрастіе къ сектаторству и склоняться къ протестантскимъ мнѣніямъ. Возстаетъ Полубенскій и противъ обычнаго у мистиковъ отнесенія всего дѣла благочестія къ внутреннему расположенію. И при добромъ внутреннемъ расположеніи, по его мнѣнію, необходимо однако внѣшнее обнаруженіе его; есть, дѣйствительно, наружность на показъ, но есть также наружность, необходимо связанная съ человѣкомъ христіаниномъ, безъ которой нельзя содержать вѣры, нельзя совершать дѣла спасенія; такую наружность соблюдалъ Самъ Христосъ, а по Немъ и всѣ святые.—Таковы были теоретическія, богословскія возраженія Полубенскаго противъ мистицизма; гораздо замѣчательнѣе его рѣдкій практическій взглядъ на тотъ же предметъ. По его взгляду, мистицизмъ—ученіе самое ненародное, совершенно неспособное удовлетворить религіознымъ потребностямъ простыхъ людей и особенно неприложимое къ жизни деревенскаго русскаго мужика [1]). Сочиненіе Полубенскаго вообще обнаруживаетъ въ немъ начитанность и было бы довольно основательнымъ по своему содержанію, если бы не смѣсь серьезнаго тона съ комическими выходками, которая замѣчается въ немъ. Стараясь вездѣ выставить противниковъ въ смѣшномъ видѣ и дозволяя себѣ разныя выходки по адресу мистиковъ, авторъ повредилъ и себѣ и своему дѣлу.

---

[1]) **Чтенія...,—П. Знаменскаго, стр. 151.**

После сочиненія Полубенскаго и до книги Станевича (1818 г.) не появлялось ни одного сочиненія, которое было бы направлено противъ мистиковъ. Извѣстенъ лишь отзывъ епископа старорусскаго Евгенія Болховитинова о первомъ годѣ изданія Сіонскаго Вѣстника въ одномъ частномъ письмѣ отъ 7 іюля 1806 г. Высказавъ сожалѣніе относительно того, что большая часть книжекъ журнала наполняется переводами съ нѣмецкаго, епископъ Евгеній указываетъ на два главныхъ недостатка въ Сіонскомъ Вѣстникѣ, на синкретизмъ, по которому во всѣхъ религіяхъ подъ разными лишь символами была скрыта истинная религія, что ведетъ къ индифферентизму, и на миѳологизмъ, платонизмъ и математицизмъ, которые употребляются мистиками въ отношеніи къ изъясненію догмата о троичности лицъ въ Божествѣ и другихъ таинствъ. За всѣмъ тѣмъ епископъ Евгеній отдавалъ полную справедливость стараніямъ Лабзина поддержать въ обществѣ религіозное направленіе; по его словамъ, Лабзинъ „многихъ обратилъ, если не отъ развращенія жизни, то по крайней мѣрѣ отъ развращенія мыслей, бунтующихъ противъ религіи“ [1]).—Нѣсколько раньше Станевича еще одинъ противникъ мистицизма, Смирновъ, хотѣлъ было выпустить въ свѣтъ свое сочиненіе: „Вопль жены, облеченной въ солнце“, и просилъ на это дозволенія у самого государя, но его просьба не была уважена и сочиненіе не было отпечатано, не смотря даже на то,

---

[1]) **Ист. русск. словесн., А. Галахова, т. II, стр. 434.—Чтенія,— П. Знаменскаго, стр. 151.**

что автору сочувствовали такія вліятельныя и сильныя лица, какъ князь С. А. Ширинскій-Шихматовъ. Наконецъ въ 1818 г. противъ мистиковъ выступилъ Станевичъ съ своею книгою: „Бесѣда на гробѣ младенца о безсмертіи души". Эта книга съ своими рѣзкими разоблаченіями неправославныхъ сторонъ мистицизма была для мистиковъ еще тяжелѣе „Вопля" и поэтому, не смотря на заступничество статсъ-секретаря у принятія прошеній Кикина, она была запрещена за содержащіяся въ ней „зловредныя и противныя нашему вѣроисповѣданію правила" [1]). Кикину пришлось даже хлопотать о спасеніи самого автора.

Въ своей книгѣ Станевичъ опредѣляетъ мистицизмъ прямо какъ лжеученіе, которое, „превращая смыслъ св. Писанія въ иносказательный духовный и таинственный смыслъ, старается затмить истинный разумъ онаго и испровергнуть вѣру и церковь" [2]). Онъ возстаетъ противъ отдѣленія мистиками избранниковъ вышней вѣры отъ просто вѣрующей толпы, какъ будто такое отдѣленіе есть дѣло мірскаго суда; а по поводу словъ Сіонскаго Вѣстника (1817 г., декабрь, стр. 414—415) о пребываніи Христа во всѣхъ людяхъ отъ чрева матерня и о безпредѣльности церкви Христовой, заключающей въ себѣ весь родъ человѣческій, онъ замѣчаетъ: „слѣдовательно явно, что сочинитель сего христоненавистнаго ученія мнитъ и вѣритъ, что Христосъ уже

[1]) Исторія русск. словесн., А. Галахова, т. II, стр. 438. — Изданіе книги Станевича было разрѣшено уже въ 1825 г. по представленію Шишкова.

[2]) Тамъ же, стр. 438.

отъ чрева матерня обитаетъ въ жидахъ, магометанахъ, язычникахъ“ [1]). Смѣется Станевичъ и надъ таинственнымъ мракомъ мистиковъ и теософіей. По его взгляду, въ словѣ Божіемъ, а не въ природѣ должно учиться познанію Бога; „одно изъ двухъ говоритъ онъ: или природа для сего не нужна, или слово Божіе“ [2]), и забываетъ при этомъ, что познаніе природы нисколько не мѣшаетъ слову Божію, а напротивъ уясняетъ и укрѣпляетъ тѣ истины, которыя сообщаются въ немъ.

Книга Станевича, какъ было сказано, была запрещена, и враги мистицизма принуждены были сдерживать свое негодованіе противъ него, высказывая это негодованіе лишь въ дружескихъ домашнихъ бесѣдахъ да въ разныхъ критическихъ замѣчаніяхъ на поляхъ самихъ мистическихъ книгъ. Но вотъ въ 1820 г. противъ мистиковъ выступилъ въ одной изъ своихъ проповѣдей законоучитель кадетскаго корпуса архимандритъ Фотій. Монахъ-фанатикъ, при всемъ своемъ самоуниженіи гордившійся своими подвигами и истязаніями плоти, Фотій самъ претендовалъ на полученіе откровеній и съ понятнымъ чувствомъ ревниваго озлобленія возставалъ противъ мистиковъ, тоже получавшихъ откровенія и видѣвшихъ видѣнія. Въ оставленныхъ Фотіемъ запискахъ изъ подъ маски смиренія всюду такъ и сквозитъ ненасытимая гордость и самообольщеніе, побуждавшія его къ клеветамъ и доносамъ на мистиковъ, въ ненависти къ которымъ у него было

---

[1]) **Тамъ же, стр. 438.**

[2]) **Тамъ же, стр. 436.**

много личнаго [1]). Съ какимъ-то злорадствомъ описываетъ онъ свое видѣніе о томъ, какъ онъ „схвативъ за оба плеча, повернулъ лицемъ и въ задъ въ шею вытолкалъ“ изъ алтаря Лабзина, противъ котораго на яву онъ оказывался безсильнымъ. Личное озлобленіе сообщило проповѣди Фотія характеръ смѣлости и дерзновенія, что поразило тогдашнее петербургское общество и обратило на него особенное вниманіе вліятельной въ то время графини Орловой, которая увидала въ Фотіѣ великій православный героизмъ, необычайную ревность по вѣрѣ и еще болѣе стала почитать этого грубаго и искалѣченнаго физически и нравственно монаха, который ревновалъ болѣе о своей, чѣмъ о Божіей славѣ. Не смотря однако на покровительство графини, Фотій въ томъ же году былъ высланъ изъ Петербурга въ Деревяницкій монастырь. Но онъ былъ не изъ тѣхъ, которые скоро смиряются подъ какимъ либо давленіемъ. Изъ мѣста своего удаленія Фотій сталъ посылать государю доклады, записки и письма о томъ, какъ поднять упавшую вѣру и уничтожить зловѣріе. Въ своемъ озлобленіи противъ этого зловѣрія Фотій смѣшивалъ дѣйствительно вредное съ безвреднымъ и наряду съ мистическими сочиненіями причислялъ къ еретическимъ и зловреднымъ книгамъ книги совершенно невиннаго, научнаго содержанія. Но ни записки и письма Фотія, ни записка о крамолахъ враговъ Россіи, приписываемая Ширинскому-Шихматову, не привели ни къ чему су-

---

[1]) **Фотій Спасскій, юрьевскій архимандритъ, — С. Миропольскаго въ Вѣстникѣ Европы, 1878 г., т. VI.**

щественному. Только уже въ министерство Шишкова, который самъ былъ противникомъ мистицизма, произнесенъ былъ судъ надъ главными мистическими книгами, которыя находились подъ особымъ покровительствомъ бывшаго министра Голицына [1]).

Такимъ образомъ, не встрѣчая себѣ никакихъ серьезныхъ противниковъ, поддерживаемый властью, мистицизмъ свободно шелъ своею дорогою, распространяясь среди русскаго образованнаго общества и проникая въ учебно-воспитательную практику всѣхъ высшихъ, среднихъ и низшихъ учебныхъ заведеній, въ свѣтскую и духовную литературу и искусство. Вліяніе его было настолько сильно, что противъ него не могъ устоять даже такой свѣтлый и глубокій умъ, какой былъ у Сперанскаго. При всей глубинѣ и обширности своего ума, привыкшаго къ строгому анализу и логической послѣдовательности, Сперанскій однако не устоялъ противъ общаго увлеченія и, оставаясь по существу истиннымъ православнымъ христіаниномъ, въ частностяхъ увлекался взглядами тогдашнихъ мистиковъ и не избѣжалъ въ этомъ случаѣ обычной дани своего времени.

---

[1]) Осуждены были слѣдующія книги: 1) Воззваніе къ человѣкамъ о послѣдованіи внутреннему влеченію Христа, 2) Таинство креста; 3) Путь ко Христу; 4) Побѣдная повѣсть; 5) Письма къ другу и завѣщаніе сыну объ орденѣ свободныхъ каменьщиковъ; 6) Сіонскій Вѣстникъ; 7) Краткія разсужденія о предметахъ жизни христіанской; 8) Сочиненія г-жи Гіонъ; 9) Краткій и легчайшій способъ молиться,—ея же; 10) Божественная философія.—См. Чтенія...,—П. Знаменскаго, стр. 177.

II.

Первый періодъ религіозной мыслительности Сперанскаго. — Рожденіе и воспитаніе Сперанскаго.—Первыя проявленія религіозной мыслительности Сперанскаго въ его помѣткахъ на календарѣ 1786 г. — Его проповѣди. — Религіозно-философскіе взгляды Сперанскаго въ его «Досугахъ». — Постепенное возвышеніе Сперанскаго по служебной лѣстницѣ. — Письма его къ тверскому архимандриту Евгенію.—Смерть жены Сперанскаго.

Михаилъ Михайловичъ Сперанскій родился въ 1772 г., 1 января въ селѣ Черкутинѣ, владимірской губерніи и уѣзда [1]). Годъ его рожденія, такимъ образомъ, пришелся въ первую турецкую войну (при императрицѣ Екатеринѣ Великой), когда послѣ славнаго чесменскаго боя Россія подводила уже къ концу свои счеты съ Турціей и когда громкія побѣды русскихъ войскъ обратили на себя вниманіе всей Европы. — Въ недавнее время между прочимъ высказывалась мысль, что дѣти, зачатыя въ періодъ какихъ либо великихъ политическихъ событій, возбуждавшихъ и поднимавшихъ духъ современниковъ, рождаются обыкновенно съ недюжинными способностями и въ послѣдствіи обыкновенно играютъ болѣе или менѣе видную историческую

---

[1]) Жизнь графа Сперанскаго,—барона Корфа, т. I, стр. 1.

роль. На сколько вѣрна эта мысль въ приложенiи ко всѣмъ отдѣльнымъ случаямъ, неизвѣстно; но въ данномъ случаѣ, въ отношенiи къ Сперанскому, она оказывается отчасти приложимою, тѣмъ болѣе, что родители Сперанскаго, какъ отецъ, священникъ Михаилъ Васильевичъ, такъ и мать, Прасковья Ѳедоровна, ни по своимъ личнымъ достоинствамъ, ни по положенiю не выдавались чѣмъ либо особеннымъ. Отецъ его, котораго за его тучность и громадный ростъ прозвали ометомъ, былъ человѣкомъ очень ограниченнаго ума, безъ всякаго образованiя и, если былъ чѣмъ награжденъ отъ природы, такъ только добродушiемъ. Мать Сперанскаго не превосходила своего супруга. Объ общественномъ же и матерiальномъ положенiи родителей Сперанскаго и говорить нечего, такъ какъ общественное положенiе духовенства, незавидное даже въ настоящее время, тогда было еще хуже. Такимъ образомъ условiя, при которыхъ пришлось жить и развиваться будущему государственному дѣятелю, не были благопрiятными. Но нѣтъ худа безъ добра: и такая неказистая жизнь своею суровою обстановкою оказала все таки благотворное влiянiе на Сперанскаго, рано прiучивъ его къ самодѣятельности и труду, на силу которыхъ онъ только и могъ полагаться. Была впрочемъ и еще одна хорошая черта въ семьѣ, къ которой принадлежалъ Сперанскiй; а именно—искренняя вѣра и благочестiе, воспитавшiя въ Сперанскомъ ту глубокую религiозность, которая оставалась въ немъ до самой смерти, хотя и претерпѣла нѣкоторыя измѣненiя.

При такихъ условіяхъ росъ Сперанскій, слабый здоровьемъ, задумчивый, не дружившій съ другими дѣтьми — сверстниками и рано пристрастившійся къ книгамъ. Плохо удовлетворяемая природная пытливость заставляла его самому искать отвѣтовъ на разные вопросы, и въ этихъ поискахъ онъ читалъ все, что только попадалось ему подъ руку, торопясь узнать все и какъ можно скорѣе. Семи лѣтъ Сперанскаго отвезли во владимірскую семинарію и отдали на руки его дядѣ съ отцовской стороны, Матвѣю Богословскому. Здѣсь сильное вліяніе на Сперанскаго оказала его двоюродная сестра Татьяна, обладавшая и природнымъ умомъ и даромъ слова. Пытливый братъ постоянно осаждалъ ее вопросами, и она съ любовію руководила его умомъ и сердцемъ. Сперанскій долго помнилъ ее, и письма его показываютъ, насколько сильно было его уваженіе къ ней.

Школьное образованіе Сперанскаго шло между тѣмъ своимъ чередомъ. При этомъ замѣчательно, что въ грамматическихъ классахъ, гдѣ все обученіе основывалось на механической дѣятельности ума, Сперанскій отставалъ отъ своихъ товарищей; но начиная съ реторическаго класса, въ которомъ болѣе требовалась разсудочная дѣятельность, онъ выдвинулся на первое мѣсто и потомъ уже постоянно удерживалъ его за собой. Но кругъ предметовъ, преподававшихся въ тогдашнихъ семинаріяхъ, былъ очень ограниченъ; а преподаваніе велось все еще по схоластическимъ учебникамъ. Начатыя по приказу императрицы Екатерины преобразованія духовныхъ школъ вводились очень медленно и

во время обученія Сперанскаго коснулись лишь немногихъ семинарій. Понятно поэтому, что тѣ свѣдѣнія, которыя давала семинарія, не могли вполнѣ удовлетворить пытливости Сперанскаго, и онъ самъ старался пополнять этотъ недостатокъ. Пріѣзжая на каникулы домой, онъ обыкновенно все время проводилъ за книгами, изъ которыхъ выписывалъ все, что только казалось ему нужнымъ. Эти записки до 1834 г. хранились въ Черкутинѣ, но въ этомъ году пожаръ истребилъ ихъ. Остался только обрывокъ календаря 1786 г., испещренный разными помѣтками студента философіи Сперанскаго. Коротки эти помѣтки, но и по нимъ можно отчасти судить о религіозной настроенности юнаго мыслителя. Въ 1786 году Сперанскому было 14 лѣтъ,—возрастъ, въ которомъ у людей, богато одаренныхъ природою, начинается усиленная работа мысли, начинается тотъ моральный кризисъ, когда подъ давленіемъ многочисленныхъ и разнообразныхъ вопросовъ выработывается нравственная физіономія человѣка. Тяжелыя минуты переживаются обыкновенно въ это время; не легко было и Сперанскому. „Боже мой! написано въ календарѣ подъ 26 ноября, — научи меня любить Тебя, моего Творца! Сердце мое Тебѣ открыто. Я самъ себя едва ли понимаю" [1]). Эти слова похожи на стонъ, вырвавшійся изъ наболѣвшей груди. По какому частному поводу занесъ Сперанскій эти слова въ календарь, сказать трудно; но во всякомъ случаѣ они были слѣд-

[1]) Жизнь графа Сперанскаго,—барона Корфа, т. I, приложеніе къ 1-й гл., стр. 24.

ствіемъ той внутренней борьбы, которую всякій испытываетъ въ юности и которая тѣмъ сильнѣе была у Сперанскаго. Онъ чувствовалъ внутреннюю потребность любви къ своему Творцу, но не зналъ еще этой любви, не зналъ того, въ чемъ должна она заключаться и обращался съ мольбою къ тому же Творцу, прося научить его этой любви. Такъ на первыхъ порахъ въ Сперанскомъ обнаружилась его религіозная настроенность. Выраженіемъ этой же настроенности была и другая помѣтка въ концѣ того же календаря. „Бѣжи во Египетъ, пишетъ Сперанскій,—Богъ всемогущъ и велитъ убѣгать. Онъ бы могъ избавить; но мы не должны надѣяться непосредственно на Бога, зная, что Богъ чудесъ безъ причины не дѣлаетъ. Человѣкъ имѣетъ разумъ. Если бы Богъ непосредственно промышлялъ о человѣкѣ, то чрезъ сіе человѣкъ повергнулся бы въ праздность и, будучи въ праздности и удовольствіи, позабылъ бы Бога“ [1]).

Едва ли эта помѣтка, представляющая собою не что иное, какъ размышленіе по поводу 13 ст. II гл. Евангелія отъ Матѳея, не была слѣдствіемъ прослушаннаго на второй день праздника Рождества Христова евангелія. Если это дѣйствительно такъ, то настоящее обстоятельство указываетъ на то, какъ искренно религіозенъ былъ Сперанскій съ самаго начала своей жизни. Между прочимъ эта же помѣтка характеризуетъ и взглядъ Сперанскаго на отношенія между Богомъ и человѣкомъ. Человѣкъ имѣетъ разумъ, говоритъ онъ,—

---

[1]) Тамъ же.

и въ силу этого самъ долженъ заботиться о себѣ. Онъ не долженъ возлагать неумѣстныхъ надеждъ на божественную помощь тамъ, гдѣ онъ можетъ обойтись своими силами. Непосредственное вмѣшательство божественной силы во всѣ дѣла человѣка могло бы лишь развить въ послѣднемъ праздность. Такой взглядъ на человѣческія силы, измѣнившійся у Сперанскаго впослѣдствіи, сначала, очевидно, былъ его руководящимъ взглядомъ.

Возвратимся однако къ внѣшнимъ обстоятельствамъ жизни Сперанскаго. Въ 1788 г. въ Петербургѣ, въ александроневскомъ монастырѣ, открыта была главная семинарія, впослѣдствіи преобразованная въ академію. Въ эту семинарію приказано было присылать лучшихъ воспитанниковъ семинарій, и Сперанскій вмѣстѣ съ двумя своими товарищами, Вышеславскимъ и Шиповскимъ, былъ отправленъ въ Петербургъ. Здѣсь личность Сперанскаго стала обрисовываться яснѣе; ясный, аналитическій умъ его выразился въ его пристрастіи къ точнымъ наукамъ и недовѣріи къ разнымъ отвлеченностямъ. Въ Петербугѣ онъ больше всего занимался математикой, находя, что „въ прочихъ наукахъ, особенно въ словесныхъ и философскихъ, всегда есть что нибудь сомнительное, спорное, а математика занимается только достовѣрными, безспорными выкладками“ [1]). До какой степени доходило въ это время у Сперанскаго стремленіе воспользоваться новыми средствами образованія, видно изъ того, что отъ этого времени

[1]) **Жизнь графа Сперанскаго,—стр. 25.**

уцѣлѣлъ рядъ его литературныхъ опытовъ, свидѣтельствующихъ объ усиленной работѣ его мысли. Среди тогдашнихъ семинаристовъ, своихъ товарищей, ведшихъ разгульную жизнь, Сперанскій рѣзко выдѣлялся своею серьезностью и нравственнымъ цѣломудріемъ. Отъ товарищескихъ пирушекъ онъ удалялся и, если что нажилъ отъ товарищеской среды, такъ только привычку нюхать табакъ, чтобы „казаться старѣе". Несмотря однако на такой внѣшній разладъ съ товарищами, онъ пользовался ихъ общимъ уваженіемъ. Любило его и семинарское начальство. Всѣмъ этимъ Сперанскій былъ обязанъ исключительно себѣ самому, своему умѣнью держать себя въ отношеніи къ учащимъ и учащимся. Своимъ же собственнымъ достоинствамъ онъ былъ обязанъ и въ своемъ возвышеніи. Первымъ средствомъ къ его возвышенію послужили его проповѣди, которыя онъ часто произносилъ и которыми производилъ сильное впечатлѣніе на слушателей.—Проповѣди Сперанскаго, дѣйствительно, отличаются замѣчательною силою слова и могутъ даже въ настоящее время служить образцомъ церковнаго краснорѣчія, какъ по глубинѣ мысли, такъ и по художественности изложенія. Можно поэтому пожалѣть, что изъ всѣхъ его проповѣдей уцѣлѣло только три: слово въ недѣлю мясопустную на текстъ: *егда же пріидетъ Сынъ человѣческій во славѣ своей.... И соберутся предъ Нимъ вси языцы* (Мѳ. XXV. 31); слово на день Усѣкновенія св. Іоанна Предтечи на текстъ: *Иродъ бо бояшеся Іоанна* (Мрк. VI. 20).... и слово на день св. Іоанна Златоустаго на текстъ: *Азъ есмь дверь; Мною аще кто внидетъ, спа-*

сется.... (Іоан. X. 9) [1]). Изъ этихъ трехъ словъ первое—въ недѣлю мясопустную—можетъ быть поставлено первымъ и по силѣ выраженія, и по яркости красокъ, которыми проповѣдникъ рисуетъ картину страшнаго суда. „Едина мысль, говоритъ проповѣдникъ, что придетъ нѣкогда день, рѣшающій судьбу нашу на всю неизмѣримость вѣчности, сильна привести въ ужасъ и содроганіе самый крѣпкій умъ“ [2]). Но представленіе того момента, когда разъярится небо и потрясется земля, когда Богъ сойдетъ судить и истребить грѣшниковъ, еще ужаснѣе. Что будетъ тогда дѣлать, что станетъ отвѣчать беззаконная душа? восклицаетъ проповѣдникъ, и далѣе изображаетъ картину самаго всеобщаго суда. „Такъ на гласъ сея трубы—се предстаютъ они! се роды и племена воздымаются изъ тьмы и мраковъ нощи, коею они многія столѣтія были покрыты! се возникаютъ, движутся и пріемлютъ мѣсто свое цѣлыя имперіи! Гдѣ сіи необъятныя громады доселѣ скрывались? Число ихъ безконечно.... Но се Владыка естества помаваетъ рукою, и неизвѣстная сила раздѣляетъ сіи милліоны на двѣ страны: менѣе, нежели въ одно мгновенье ока, влекомы вихремъ неопреодолимымъ, они разлучаются“ [3]). — Далѣе проповѣдникъ мимоходомъ останавливается на мнѣніи тѣхъ, которые отвергаютъ безсмертіе души и будущую жизнь; онъ возмущается такою мыслью, считаетъ ее оскорбительною для чело-

---

[1]) **Всѣ три слова Сперанскаго помѣщены въ Ярославскихъ епархіальныхъ вѣдомостяхъ за 1862 г.**

[2]) **Ярослав. епарх. вѣд., 1862 г., № 6, стр. 59.**

[3]) **Тамъ же, стр. 60.**

вѣческаго достоинства и указываетъ на гибельность ея, какъ порождающей нерадѣніе о своемъ спасеніи. Переходя потомъ къ стоящимъ одесную и ошуюю, онъ съ любовью говоритъ о первыхъ и радуется ихъ счастью. „И се Вышній разверзаетъ имъ объятія свои: пріидите, говоритъ Онъ, возлюбленніи Отца моего, наслѣдуйте уготованное вамъ царствіе отъ сложенія міра. Какое сердце не почувствуетъ сотрясеній въ самой твердѣйшей части, внимая сему гласу? Почивать на лонѣ Бога, вкушать все блаженство, быть Его сыномъ, — о, человѣки!“ [1]). Но вотъ проповѣдникъ обращается на другую сторону, къ стоящимъ ошуюю, и рѣчь его становится грознѣе, тонъ суровѣе. Сила слова проповѣдника и яркость изображенія въ этомъ мѣстѣ достигаютъ наибольшей своей красоты. „Тамъ предстанетъ,—обращается онъ къ грѣшнику, — предъ тебя сей, у коего жадность твоя вырвала послѣдній кусокъ хлѣба, который хотѣлъ онъ раздѣлить своимъ дѣтямъ; онъ предстанетъ предъ тебя въ слезахъ, въ отчаяніи.... призывающъ Бога, мстителя неправдъ и отца сиротъ.... Уже не виденъ въ Немъ (т. е. въ Богѣ) сей нѣжный отецъ, который простиралъ нѣкогда къ тебѣ объятія свои.... Несчастный! чего ты лишился? Одѣтъ молніею и держа громы въ десницѣ своей, се приходитъ Онъ и стязается съ тобою! отъ лица Его ліется ярость и гнѣвъ! Онъ наводитъ руку свою,—и столпы вселенныя колеблются, Тлѣніе и прахъ! И ты ли при семъ останешься неподвиженъ? Исчезни, нѣтъ! живи, живи, чтобъ быть

---

[1]) Тамъ же, стр. 63.

отцемъ отриновенну, прокляту, сверженну во дно ада, предану всѣмъ ужасамъ вѣчныя казни, чтобъ слышать съ подобными себѣ сей отъ Него гласъ: идите отъ Меня проклятіи во огнь вѣчный, уготованный діаволу и ангеломъ его. Несчастные! Къ кому прибѣгнете? Богъ, совѣсть, адъ,—все на васъ вооружилось“ [1])....

Слово на день Усѣкновенія св. Іоанна Предтечи представляетъ собою анализъ текста: *Иродъ бо бояшеся Іоанна....* (Мрк. VI. 20). „Природа,—говоритъ по этому поводу проповѣдникъ, — образуя сердца человѣковъ, дабы наиболѣе усовершить твореніе свое, вложила въ него тайное нѣкое влеченіе ко всему изящному и превосходному“ [2]). Этимъ влеченіемъ объясняется и уваженіе Ирода къ Іоанну, который обличалъ его и котораго самъ же Иродъ заключилъ въ темницу. Несмотря однако на это свойство добродѣтели привлекать къ себѣ сердца людей и возбуждать уваженіе къ себѣ, порокъ все таки оказывается болѣе сильнымъ и беретъ надъ нею верхъ. Изслѣдуя причины такого ненормальнаго явленія, проповѣдникъ видитъ ихъ главнымъ образомъ въ незнаніи: „всѣ пороки суть слѣдствія незнанія“ [3]), говоритъ онъ. Отъ незнанія уже происходитъ нерѣшительность и односторонность, которыя въ значительной мѣрѣ способствуютъ укорененію порока; а излишняя довѣрчивость къ своимъ силамъ и самолюбивая надежда на нихъ размножаютъ его.

---

[1]) Тамъ же, стр. 64.

[2]) Тамъ же, № 13, стр. 127.

[3]) Тамъ же, стр. 128.

Въ словѣ на день св. Іоанна Златоустаго проповѣдникъ, основываясь на словахъ Евангелія: *Азъ есмь дверь; мною аще кто внидетъ, спасется....* (Іоан. X. 9) и имѣя въ виду житіе св. Іоанна Златоустаго, проводитъ одну основную мысль, что разумъ не просвѣщенный вѣрою, не можетъ ничего дать человѣку. „Всѣ усилія,—говоритъ онъ, — каковыя могъ дѣлать разумъ относительно къ нашему спасенію, можно раздѣлить на два рода. Къ первымъ можно отнесть умозрительныя его познанія, къ другимъ дѣянія его нравственности. Первыя суть ложны въ началахъ, нелѣпы въ послѣдствіяхъ, а вторыя недостаточны въ основаніяхъ, слабы въ срединѣ, безъ упованія и твердости въ концѣ“ [1]. Правда, являлись „иногда умы, которые, повидимому, должны были напасть на истину и показать ее другимъ; но такъ только казалось; они утомлялись въ своихъ поискахъ за истиною и погрязали во лжи. Всю безплодность попытокъ разума, не просвѣщеннаго вѣрою, своими силами найти истину можно видѣть изъ исторіи языческихъ народовъ, изъ исторіи Греціи и Рима, откуда проповѣдникъ и беретъ примѣры для подтвержденія своей мысли. „Вотъ, —заключаетъ онъ потомъ, — краткое изложеніе всего, что могъ сдѣлать разумъ безъ вѣры, какъ въ умозрительныхъ, такъ и въ нравственныхъ своихъ произведеніяхъ! Но пріимите въ содѣйствіе вѣру и освятите ея присутствіемъ естественныя дарованія, представьте себѣ добродѣтельнаго христіанина: вы узрите, что все получитъ новую жизнь,

---

[1]) Тамъ же, № 25, стр. 236.

и дѣла пріимутъ наилучшій видъ: его понятія о Богѣ будутъ чисты и справедливы, рокъ и судьба предъ нимъ исчезнутъ“ [1]).... Примѣръ такого именно желательнаго соединенія разума съ вѣрою и представляетъ св. Іоаннъ Златоустъ, лучшею похвалою которому, по мысли проповѣдника, можетъ быть подражаніе его святой жизни.

Проповѣдническій талантъ скоро выдвинулъ Сперанскаго изъ ряда другихъ воспитанниковъ семинаріи. Проповѣди его понравились с.-петербургскому и новгородскому митрополиту Гавріилу и, благодаря послѣднему, въ 1792 г., 19 мая Сперанскій былъ оставленъ учителемъ при той же семинаріи, гдѣ онъ обучался, и 8 іюня этого же года подъ присяжнымъ листомъ подписался учителемъ маѳиматики [2]). Предлагали было ему при этомъ монашество, но онъ рѣшительно отказался отъ него. Съ 19 августа того же года Сперанскій сталъ преподавать, кромѣ того, физику и краснорѣчіе; а съ 7 апрѣля 1795 г. онъ сталъ уже префектомъ и, вмѣстѣ, учителемъ философіи и физики. Къ этому времени преподавательской дѣятельности Сперанскаго, а именно къ 1792 году относится его сочиненіе „Правила высшаго краснорѣчія“, представляющее собою не что иное, какъ лекціи, читанныя имъ своимъ слушателямъ студентамъ [3]). Не смотря на молодость автора

---

[1]) Тамъ же, стр. 239.

[2]) Въ память графа Михаила Михаиловича Сперанскаго, — И. Чистовича (Христіанское Чтеніе, 1871 г., ч. 2, стр. 966—967).

[3]) Правила высшаго краснорѣчія, изд. 1844 г. — «Отъ издателя», стр. II.

и на новизну и неразработанность предмета въ тогдашней русской литературѣ, сочиненіе это представляетъ собою трудъ, выдающійся изъ ряда обыкновенныхъ и обладаетъ несомнѣнными достоинствами. „Недостатки нѣсколько вычурнаго и переплетаемаго славянизмами языка,—говоритъ одинъ авторъ,—довольно тяжеловатая рѣчь и обращеніе къ образцамъ исключительно французскимъ общи ему съ другими; но тонкость критики, чистота и изящество вкуса, глубокій психологическій анализъ, строгая логическая раздѣльность понятій, ясность и живость представленія, одушевленность изложенія и, наконецъ, пріемы, возвышающіе его, какъ настоящаго профессора надъ учителями-риторами, составителями и собирателями рутинныхъ правилъ сочиненія, — все это такія достоинства, которыя сдѣлали бы честь профессору краснорѣчія и въ другое время, знакомое съ лучшими теоріями и образцами краснорѣчія“ [1]). Не смотря однако на все это, сочиненіе не было отпечатано Сперанскимъ по всей вѣроятности въ силу того авторскаго самолюбія, которое обыкновенно такъ боится неуспѣха. Первое изданіе его было выпущено уже въ 1844 г. И. Вѣтринскимъ, который присоединилъ къ нему краткія біографическія свѣдѣнія о самомъ Сперанскомъ.

Для насъ впрочемъ не такъ важно это сочиненіе, какъ внутреннее настроеніе самого Сперанскаго за это время. Это настроеніе довольно ясно выразилось въ

---

[1]) Въ память Сперанскаго, — И. Чистовича, стр. 970 (Христ. Чтен., 1871 г., ч. 2).

его „Досугахъ“,—тетради, заключающей въ себѣ разныя мысли, бродившія въ его головѣ и занесенныя имъ на бумагу. Въ нихъ не замѣтно уже его прежней благочестивой настроенности: отчасти подъ вліяніемъ постоянныхъ жизненныхъ удачъ, сопровождавшихъ его служебную дѣятельность, и чисто юношескаго задора, а отчасти подъ вліяніемъ все еще не вышедшей тогда изъ моды французской философіи здраваго смысла, во взглядахъ Сперанскаго появился тотъ юношескій либерализмъ, то излишнее довѣріе къ человѣческимъ силамъ, которые значительно измѣнили его нравственную физіономію. При помощи однихъ этихъ силъ, казалось ему, человѣкъ можетъ и быть добродѣтельнымъ, и достигнуть счастья; онъ самъ можетъ быть устроителемъ своей судьбы. „Къ чему вводить новыя и химерическія способности въ природу человѣка? говоритъ Сперанскій въ своихъ „Досугахъ“: Разумъ и самолюбіе все изъясняютъ. И сія нѣжная душа, поражающаяся первымъ взглядомъ несчастнаго, и сіе важное размышляющее существо, взвѣшивающее обстоятельства и не прежде рѣшающееся на добродѣтель, какъ измѣривъ ее и приложивъ ее къ своимъ началамъ, движутся однимъ и тѣмъ же разумомъ. Все различіе состоитъ только въ томъ, что правила перваго механическимъ упражненіемъ превращены въ привычку, а правила втораго безпрерывнымъ дѣйствіемъ размышленія сохранили начальный свой видъ.... То, что называютъ человѣкомъ чувствительнымъ, есть родъ машины, не понимающей хода собственныхъ колесъ своихъ; но человѣкъ добрый по началамъ не только знаетъ, что̀ онъ чувствуетъ, но

знаетъ вмѣстѣ, что онъ долженъ чувствовать такъ, а не иначе по природѣ своихъ способностей. Тотъ и другой равно могутъ быть добры" [1]). А въ такомъ случаѣ оба они одинаково и счастливы, потому что „быть счастливымъ и быть добрымъ есть совершенно одно и тоже. Одно только злоупотребленіе словъ раздѣлило два сіи состоянія, по существу и началу своему соединенныя.... Одно и тоже самолюбіе есть начало и добродѣтели и счастья" [2]).

Такъ, руководя человѣческимъ самолюбіемъ, для удовлетворенія котораго необходимо счастье, разумъ помогаетъ человѣку въ выборѣ между добромъ и зломъ, направляя его къ добродѣтели, которая необходима для достиженія полнаго счастья. Ближайшимъ же двигателемъ человѣческихъ силъ къ достиженію добродѣтели и счастья служитъ самолюбіе. Отсюда понятно, что „быть счастливымъ и быть добродѣтельнымъ есть совершенно одно и тоже". Счастье и добродѣтель всегда идутъ рука объ руку и, гдѣ есть добродѣтель, тамъ непремѣнно есть и счастье, — и наоборотъ. Все это необходимо само собою, и иначе быть не можетъ, тѣмъ болѣе, что счастье и добродѣтель сходны между собою даже по существу. „Счастіе въ нашей системѣ міра есть перевѣсъ ощущеній пріятныхъ надъ досадными. Добродѣтель есть тотъ же самый перевѣсъ совершенствъ надъ недостатками. Говорятъ, что добродѣтель безъ

---

[1]) Графъ Сперанскій, — М. Н. Лонгинова (Русскій Вѣстникъ. 1859 г., октябрь), стр. 344—345.

[2]) Тамъ же, стр. 346.

удачнаго сопряженія обстоятельствъ быть счастливой не можетъ. Но къ чему отдѣляютъ добродѣтель отъ благоразумія, рождающаго сіи удачные случаи, или ими пользующагося? Тотъ не добродѣтеленъ, кто не счастливъ по внѣшнему положенію" [1]). Нѣтъ поэтому никакихъ основаній взваливать вину на обстоятельства, когда человѣкъ можетъ и самъ производить благопріятныя обстоятельства и пользоваться ими.

Въ этихъ краткихъ замѣткахъ Сперанскаго, очевидно служившихъ прямымъ отраженіемъ той разсудочной, гордой и самонадѣянной философіи, которая для нѣкоторыхъ еще не потеряла всей своей прелести, разумъ человѣческій является во всей своей силѣ. Человѣкъ самолюбивъ и стремится къ счастью, для достиженія котораго необходима добродѣтель, и разумъ одинъ помогаетъ ему. Онъ руководитъ его въ выборѣ между разными дѣйствіями и поступками, указывая ему на тѣ изъ нихъ, которые ближе и скорѣе ведутъ къ конечной цѣли—счастью и онъ же устраняетъ разныя препятствія на пути къ достиженію этой цѣли, пользуясь „удачными случаями", или производя ихъ своею собственною силою тамъ, гдѣ ихъ нѣтъ. Человѣкъ, обладающій разумомъ, слѣдовательно, самъ одинъ, при помощи его, можетъ достигнуть добродѣтели, а чрезъ это и счастья; не внутренняго только счастья, но и внѣшняго, потому что „тотъ не добродѣтеленъ, кто не счастливъ по внѣшнему положенію".

---

[1]) Тамъ же, стр. 346.

Едва ли необходимо здѣсь подробно говорить о томъ, что въ данномъ случаѣ Сперанскій слишкомъ увлекся и впалъ въ крайность. Само собою понятно, что разумъ и самолюбіе вовсе не настолько сильны, чтобы изъяснять все. И разумъ и самолюбіе могутъ, дѣйствительно, въ извѣстной мѣрѣ способствовать человѣку въ его стремленіи къ добродѣтели; но именно только способствовать, а не всецѣло руководить имъ. Разумъ человѣческій слишкомъ слабъ и испорченъ для того, чтобы быть единственнымъ руководителемъ человѣка на пути къ добродѣтели; а самолюбіе такъ часто переходитъ въ узкій эгоизмъ, что само сплошь да рядомъ нуждается въ руководителѣ. Необходимо, слѣдовательно, признать участіе другихъ силъ, руководящихъ человѣкомъ въ его нравственной жизни. Такими силами могутъ быть въ самомъ человѣкѣ его внутреннее чувство, воля и, главнымъ образомъ, тотъ внутренній голосъ, который называется совѣстью и который не исчезаетъ даже въ самомъ испорченномъ человѣкѣ. Но кромѣ этихъ внутреннихъ силъ, руководящихъ человѣкомъ по пути къ добродѣтели, есть еще, такъ сказать, внѣшняя сила,—религія, вліяніе которой на нравственные поступки человѣка едва ли не значительнѣе, чѣмъ вліяніе его внутреннихъ силъ. Представляя человѣку нравственный идеалъ, къ которому онъ долженъ стремиться, религія вмѣстѣ съ тѣмъ указываетъ и средства къ достиженію этого идеала. Руководясь указаніями религіи, человѣкъ можетъ достигнуть и счастья; но только не такого, о какомъ говорилъ Сперанскій. У него это счастье—не только внутреннее, вытекающее

изъ сознанія исполненнаго долга, но и счастье по внѣшнему положенію, какъ награда за понесенные труды. „Тотъ не добродѣтеленъ, по его словамъ, кто не счастливъ по внѣшнему положенію“, тогда какъ жизнь представляетъ примѣры совершенно противоположнаго характера. Счастье по внѣшнему положенію такъ рѣдко соединяется съ добродѣтелью, а добродѣтель такъ рѣдко вознаграждается такимъ счастьемъ, что положеніе Сперанскаго едва ли не было бы вѣрнѣе, если бы было высказано наоборотъ.

Послѣ, когда жизнь дала Сперанскому грубый толчокъ и когда онъ увидѣлъ ея обратную сторону, онъ и самъ рѣзко измѣнилъ свои взгляды, разубѣдившись и въ силѣ разума и въ силахъ человѣка вообще. Но теперь пока эта жизнь баловала его праздничными сюрпризами, и онъ бодро смотрѣлъ впередъ.

Учительская дѣятельность Сперанскаго продолжалась недолго. Князю Куракину, управлявшему тогда третьей экспедиціей Сената для свидѣтельствованія государственныхъ счетовъ, понадобился секретарь для русской переписки. Нѣкто Ивановъ, уроженецъ владимірской губерніи, служившій у того же Куракина, указалъ ему на Сперанскаго, какъ на человѣка, болѣе всего пригоднаго для должности секретаря. Сперанскій былъ приглашенъ, и его чистый и изящный языкъ, ясность и толковость въ изложеніи бумагъ обратили на него особенное вниманіе Куракина. Занявъ мѣсто секретаря, Сперанскій однако пока не покидалъ и своей учительской должности. Но когда, по распоряженію императора Павла, Куракинъ былъ назначенъ генералъ-

прокуроромъ Сената и, не желая разстаться съ Сперанскимъ, звалъ его къ себѣ, то Сперанскій 20 декабря 1796 году подалъ митрополиту Гавріилу просьбу объ окончательной отставкѣ отъ службы въ семинаріи. Получивъ 2 января 1797 г. увольненіе, Сперанскій 5 апрѣля этого же года былъ записанъ на службу съ чиномъ титулярнаго совѣтника по званію магистра. „Такимъ образомъ, — писалъ по этому поводу Сперанскій тверскому архимандриту Евгенію [1], — вѣсы судьбы моей, столь долго колебавшись, наконецъ кажется пріостановились; не знаю, на долго ли“ [2).... Морально-философскіе взгляды Сперанскаго за это время выразились отчасти въ его письмѣ къ тому же архимандриту Евгенію. Вотъ что между прочимъ писалъ онъ ему 23 февраля 1797 г. „Ни по лѣтамъ, ни по обстоятельствамъ моимъ не имѣя причинъ жаловаться на судьбу свою, я привыкъ однакожъ представлять себѣ людей младенцами, коихъ счастье здѣсь на земли состоитъ въ перемѣнѣ игрушекъ и коихъ огорченія по большей части происходятъ отъ щелчковъ, которые они сами даютъ другъ другу. Счастливъ, кто можетъ больше ихъ давать, нежели принимаетъ“ [3]. Взглядъ Сперанскаго на человѣческое счастье, очевидно, нисколько не измѣнился. Мысль о зависимости счастья отъ личныхъ силъ человѣка, высказанная имъ въ его „Досугахъ“, повторяется и здѣсь въ иной только формѣ.

---

[1]) Евгеній Романовъ, — прежде ректоръ ярославской духовной семинаріи, послѣ — 4 марта 1800 г. — былъ хиротонисанъ въ епископа костромскаго.

[2]) Въ память Сперанскаго, стр. 337.

[3]) Тамъ же, стр. 340.

Между тѣмъ самъ онъ съ каждымъ годомъ приближался къ тому идеалу счастья, который нарисовалъ въ своихъ замѣткахъ. 18 сентября 1798 г. онъ былъ произведенъ въ коллежскіе совѣтники; а 3 ноября женился на Елизаветѣ Стивенсъ, дочери англійскаго пастора Генри Стивенса, съ которою познакомился у протоіерея Самборскаго. Молодые супруги любили другъ друга и наслаждались счастьемъ; но счастье это оказалось слишкомъ непродолжительнымъ. Наградивъ своего супруга дочерью Елизаветой 5 сентября 1799 г., горячо любимая Сперанскимъ жена въ ноябрѣ того же года умерла отъ чахотки. Это былъ первый ударъ, глубоко потрясшій впечатлительную натуру Сперанскаго и произведшій рѣзкій переворотъ въ направленіи его религіозно-философской мысли. Подъ первымъ впечатлѣніемъ отъ этого удара Сперанскій хотѣлъ было покончить съ собой, и только ребенокъ, на котораго онъ перенесъ всю свою любовь, удержалъ его отъ этого. Но въ своихъ религіозно-философскихъ взглядахъ Сперанскій послѣ смерти жены сталъ уже не тѣмъ, какимъ былъ прежде. Житейская философія съ тѣмъ чисто юношескимъ задоромъ, который виденъ въ „Досугахъ“, смѣнилась у него какимъ-то полуфатализмомъ, значительно подрывавшимъ довѣріе къ человѣческимъ силамъ, а его религіозныя воззрѣнія мало по малу стали пропитываться духомъ того западнаго мистицизма, который все болѣе и болѣе охватывалъ тогдашнее русское общество.

III.

Второй періодъ религіозной мыслительности Сперанскаго. — Знакомство Сперанскаго съ мистицизмомъ и теоретическое его изученіе. — Переписка его съ Ѳеофилактомъ, епископомъ калужскимъ. — Краткія свѣдѣнія о служебномъ положеніи и дѣятельности Сперанскаго за это время. — Знакомство его съ Фесслеромъ и участіе въ засѣданіяхъ масонскихъ ложъ. — Паденіе Сперанскаго и его ссылка.—Вліяніе этихъ обстоятельствъ на направленіе его религіозной мыслительности.—Письмо къ Словцову и трактатъ о литургіи.

„Никто и ничто не дастъ уже мнѣ счастья на сей землѣ, гдѣ привязанъ я одною только дочерью и гдѣ каждую минуту чувствую, что такое есть жить по необходимости, а не по надеждѣ“ [1]). Такъ писалъ Сперанскій архимандриту Евгенію 12 января 1800 г. подъ первымъ впечатлѣніемъ отъ смерти любимой жены. Этотъ слишкомъ тяжелый ударъ судьбы ошеломилъ его и онъ впалъ было въ отчаяніе. Но это была только вспышка протеста въ глубоко потрясенной душѣ. Сперанскій не палъ подъ ударомъ судьбы, и, не находя утѣшенія въ своемъ внѣшнемъ положеніи, отдался религіи и сталъ въ ней искать того счастья, котораго, какъ казалось ему прежде, можно было достигнуть

[1]) Въ память Сперанскаго, стр. 347.

одними силами своего разума. Въ этихъ поискахъ онъ брался за все, что только имѣло отношеніе къ религіи и, встрѣтившись съ тѣмъ мистико-религіознымъ броженіемъ, которое распространялось въ современномъ ему обществѣ, подпалъ подъ его вліяніе и вмѣстѣ съ другими ухватился за мистицизмъ, думая, что въ немъ именно скорѣе всего можетъ найти покой для своей удрученной скорбью души. Въ религіозной мыслительности Сперанскаго это время было именно временемъ занятія мистицизмомъ, временемъ разныхъ теоретическихъ мечтаній въ духѣ западныхъ мистиковъ. На первыхъ порахъ онъ занялся изученіемъ именно теоретиской только стороны мистицизма по сочиненіямъ западныхъ его авторитетовъ, не увлекаясь его практической стороной. Мистицизмъ былъ для него пока только новымъ, возвышеннымъ и утѣшительнымъ ученіемъ, обѣщавшимъ ему то, чего онъ искалъ, и открывавшимъ предъ нимъ заманчивыя перспективы душевныхъ и духовныхъ благъ.

А между тѣмъ служебное положеніе Сперанскаго улучшалось съ каждымъ годомъ. Служба въ генералъ-прокурорской канцеляріи выдвигала его впередъ. При своемъ умѣньи жить и приноравливаться къ разнымъ лицамъ, Сперанскій, не смотря на частную смѣну генералъ-прокуроровъ [1]), успѣшно держалъ за собою свое мѣсто и съумѣлъ поставить себя такъ, что избѣжалъ большей части тѣхъ ругательствъ, которыми прокуроры

[1]) Послѣ Куракина генералъ-прокурорами были: Лопухинъ, Беклещовъ и, наконецъ, Обольяниновъ.

такъ щедро награждали подвластныхъ имъ чиновниковъ. Даже Обольяниновъ, напугавшій всѣхъ дикимъ бѣшенствомъ своего нрава и площадными ругательствами, сдержался предъ Сперанскимъ, когда тотъ явился къ нему, какъ дэнди, въ французскомъ кафтанѣ изъ сѣраго грограна, въ чулкахъ и башмакахъ, въ завиткахъ и пудрѣ, сохраняя почтительное положеніе, но безъ всякой робости [1]).

Со вступленіемъ на престолъ императора Александра I Сперанскій выдвинулся еще болѣе. Въ 1801 г. Трощинскій, по внушенію котораго былъ составленъ государственный совѣтъ въ своемъ первоначальномъ видѣ, помѣстилъ Сперанскаго въ канцелярію совѣта съ званіемъ статсъ-секретаря. Уже въ это время графъ Кочубей поручалъ Сперанскому разныя работы; а въ слѣдующемъ году, съ учрежденіемъ министерствъ, по настоянію того же Кочубея, который былъ сдѣланъ министромъ внутреннихъ дѣлъ, и съ доклада государю, Сперанскій перешелъ въ министерство внутреннихъ дѣлъ.

Но ни это постепенное возвышеніе, ни постепенно расширявшійся кругъ дѣятельности Сперанскаго не могли заглушить въ немъ той глубокой скорби, какую испытывалъ онъ по смерти жены. Въ часы досуга онъ весь отдавался чтенію сочиненій западныхъ мистиковъ, въ которыхъ думалъ найти утѣшеніе для себя. Онъ съ жадностью читалъ сочиненія Таулера, Эккартс-

---

[1]) **Сперанскій и его государственная дѣятельность,—Ѳ. Дмитріева (Русскій Архивъ, 1868 г.), стр. 1536.**

гаузена, Штиллинга, Фенелона, г-жи Гюйонъ и др. Въ этомъ чтеніи съ особеннымъ усердіемъ помогалъ ему И. В. Лопухинъ, который съ предупредительной любезностью доставлялъ ему необходимыя книги и поощрялъ его чтеніе, надѣясь, по всей вѣроятности, заманить Сперанскаго въ общество масоновъ, къ которому принадлежалъ самъ. „Тому вкусу въ чтеніи, который вы, любезный другъ, описываете, надобно радоваться,—писалъ Лопухинъ ему 24 октября 1804 г.,—Kempis, Фенелонъ, Таулеръ всегда должны составлять наилучшее и самое питательное чтеніе для ищущихъ истины и прямого дѣла. Главное искуство, если можно такъ сказать, въ этомъ дѣлѣ, не знать стараться о свѣтѣ и истинѣ, но умѣть стараться о соединеніи съ ними“ [1]). „Сцены Штиллинговы очень скоро выйдутъ всѣ части.... Я ихъ считаю за сокровище и совѣтую вамъ читать“ [2]), писалъ онъ 24 ноября того же года. Лопухинъ положительно ухаживалъ за Сперанскимъ, слѣдя за всѣми его шагами по пути ознакомленія съ сочиненіями западныхъ мистиковъ и одобряя тѣ чувства и мысли, какія вызывало въ Сперанскомъ это чтеніе. „Даруй Боже чувствамъ такимъ рости и укрѣпляться, писалъ онъ,—очень я радъ, что вамъ нравятся сочиненія M. G. (т. е. Гюйонъ). Они подлинно сокровище духовное“ [3]). „Какъ я рядъ любезнѣйшій другъ,—говорилъ онъ въ слѣдующемъ письмѣ, — что вы такъ

---

[1]) **Русскій Архивъ. 1870 г.**

[2]) **Тамъ же.**

[3]) **Тамъ же. Письмо отъ 30 марта 1805 г.**

полюбили Фенелона, что вы также полюбили простоту. Она есть главное укрѣпленіе обители Божіей въ сердцѣ; а обитель сія есть единственная школа премудрости" [1]). „Скоро выйдутъ сочиненія нѣкотораго Штиллинга, — соблазнялъ Лопухинъ Сперанскаго,—то-то сокровище" [2]). „A propos о Сіонскомъ Вѣстникѣ, — добавлялъ онъ въ письмѣ отъ 19 іюня 1806 г., — Вѣдь очень хорошій журналъ. Желательно, чтобы ходъ его не остановился. Издателю спасибо" [3]).

Всѣ эти ухаживанія не остались безъ послѣдствій. Сперанскій читалъ все, что ему рекомендовалось и незамѣтно для самого себя усвоялъ при этомъ нѣкоторые взгляды мистиковъ на предметы вѣры. Его ясный, аналитическій умъ не могъ рабски поддаться вліянію западнаго мистицизма, какъ это могло случиться съ заурядною натурою. Мистикомъ вполнѣ, такимъ мистикомъ, какими были, напримѣръ, Лабзинъ и другіе, Сперанскій, не смотря на все свое сочувствіе мистическимъ идеямъ, не сдѣлался; но онъ не могъ и совершенно избѣжать этого вліянія. „Мы напрасно стали бы искать въ мистическихъ идеяхъ М. М. Сперанскаго,—говоритъ Чистовичъ,—стройной системы мыслей, которую можно было бы разсматривать, какъ полное міровоззрѣніе" [4]). Религіозныя идеи, взгляды и понятія мистиковъ не были приняты Сперанскимъ во всей ихъ полнотѣ и

---

[1]) Тамъ же. Письмо отъ 13 октября 1805 г.

[2]) Тамъ же. Письмо отъ 2 ноября 1805 г.

[3]) Тамъ же.

[4]) Христ. Чтеніе. 1871 г., ч. II, стр. 1011.

неприкосновенности; въ большинствѣ случаевъ, напротивъ, даже тѣ, которые были приняты имъ, были имъ переработаны и составили такимъ образомъ какъ бы его личное религіозное міровоззрѣніе, во многомъ оригинальное и чуждое рабской подражательности.

Вліяніе знакомства съ мистицизмомъ прежде всего отразилось на перепискѣ Сперанскаго съ Ѳеофилактомъ епископомъ калужскимъ. Здѣсь Сперанскій въ первый разъ заговорилъ объ истинномъ внутренномъ христіанствѣ, о степени христіанскаго совершенства на землѣ, о духовномъ разумѣ, какъ орудіи при усвоеніи разныхъ духовныхъ предметовъ, о внѣшней и внутренней церкви, о чистой любви, о пастырскомъ словѣ и, наконецъ, о Фенелонѣ, Эккартсгаузенѣ и г-жѣ Гюйонъ. Въ письмѣ къ Ѳеофилакту отъ 5 сентября 1804 г. Сперанскій прежде всего высказываетъ свой взглядъ на полемическое направленіе, господствовавшее въ современныхъ ему духовныхъ сочиненіяхъ и переводахъ. Такое направленіе въ русской духовной литературѣ осталось еще отъ прошлаго столѣтія, когда оно явилось слѣдствіемъ поворота въ религіозной мысли русскаго общества. Но, слишкомъ увлекшись полемикой съ невѣрующими, духовная литература почти забыла вѣрующихъ и поэтому заслужила справедливые упреки, какъ со стороны мистиковъ, такъ и со стороны Сперанскаго. „Можетъ быть я ошибаюсь, — писалъ онъ Ѳеофилакту, — всѣ они (т. е. сочиненія и переводы) имѣютъ одинъ главный недостатокъ. Въ нихъ сочинители не говорятъ съ христіанами, но съ безбожниками и деистами. Я считаю, что первое нужнѣе бы было, нежели по-

слѣднее; мнѣ кажется, что всякій пастырь долженъ стараться сохранить и усовершить стадо, ему ввѣренное; долженъ стараться, чтобы тѣ, кои называются вѣрными, были таковыми не именемъ только, но и самымъ дѣломъ, и чтобъ невѣрные, или *овцы, иже не суть отъ двора сего*, приведены къ нему были. Сіе трудное дѣло едва ли не предоставилъ сѣбѣ самому нашъ Пастырь Начальникъ, который одинъ можетъ вседѣйствующимъ своимъ словомъ раздробить всякое окаменеміе, который одинъ можетъ сдѣлать, чтобъ было на земли *едино стадо и единъ пастырь*.—Между тѣмъ дѣло пастырей, отъ Него поставленныхъ, должно, мнѣ кажется, главнѣйшимъ образомъ состоять въ томъ, чтобъ сохранить то, что каждому изъ нихъ ввѣрено.... Я не думаю, чтобъ споръ и препинаніе съ противниками было лучшимъ къ сему средствомъ" [1]. Но, указывая на недостатки проповѣди современныхъ ему пастырей, Сперанскій въ данномъ случаѣ впадаетъ въ противоположную крайность, такъ какъ совершенно отвергаетъ необходимость борьбы съ противниками истинной вѣры Христовой, между тѣмъ какъ, полемизируя съ ними, церковь защищаетъ свое достоинство и утверждаетъ въ вѣрѣ истинныхъ христіанъ. На эту крайность указалъ Сперанскому и Ѳеофилактъ въ своемъ отвѣтномъ письмѣ. „Не можетъ ревностный пастырь, возражалъ онъ, не заняться дѣйствованіемъ противъ нынѣшнихъ деистовъ.... Необходимо нужно пасомыхъ предохранять отъ довѣрія къ нимъ испровержепіемъ

[1]) Въ память Сперанскаго, стр. 370—372.

гибельныхъ началъ ихъ философіи“ [1]). Сперанскій однако не соглашался съ этимъ. Онъ видѣлъ обязанность пастырей въ томъ, чтобы сдѣлать всѣхъ истинными христіанами. А истиннымъ христіаниномъ, по его мнѣнію, можетъ быть названъ только человѣкъ, „который, пройдя путь очищенія и обновленія, ищетъ соединиться со Христомъ (не метафизически, какъ толкуютъ, или по крайней мѣрѣ доселѣ толковали модные свѣтскіе богословы, но литерально просто, какъ Слово Божіе и древняя церковь сіе понимали),—ищетъ воспріять Его въ себѣ, чтобъ Онъ въ немъ вообразился, жилъ, дѣйствовалъ, располагалъ, управлялъ его мыслями, движеніями, волею, словомъ, чтобъ Христосъ былъ въ немъ и онъ во Христѣ“ [2]). Нельзя не видѣть въ данномъ случаѣ, что Сперанскій въ своемъ взглядѣ на истиннаго христіанина нѣсколько приближается къ мнѣнію тогдашнихъ мистиковъ, которые также говорили о необходимости для истиннаго христіанина общенія, соединенія и дружества со Христомъ, доходившаго въ концѣ концевъ до сліянія человѣческой души съ божественною сущностью Христа. Правда, Сперанскій пока не дошелъ до этой крайности; но во всякомъ случаѣ она является для него уже возможною [3]).

---

[1]) Тамъ же въ примѣчаніи на стр. 370—371.

[2]) Въ память Сперанскаго, стр. 374.

[3]) Какъ будетъ видно впослѣдствіи, Сперанскій, дѣйствительно, не избѣжалъ такой крайности и въ одномъ изъ своихъ трактатовъ довольно ясно высказалъ мысль о полномъ сліяніи истинныхъ христіанъ со Христомъ.

Изъ высказаннаго имъ взгляда на истиннаго христіанина, или, что почти тоже, на сущность истиннаго христіанства, необходимо вытекаетъ и взглядъ его на такъ называемое внѣшнее христіанство, какимъ вмѣстѣ съ мистиками онъ считаетъ современное ему христіанство и которое, по его мнѣнію, мало чѣмъ лучше язычества. „Я называю внѣшнимъ путемъ (въ противоположность пути внутреннему, только что описанному имъ) сію нравственную религію, въ которую стѣснили мірскіе богословы ученіе божественное; я называю внѣшнимъ путемъ сіе обезображенное христіанство, покрытое всѣми цвѣтами чувственнаго міра, соглашенное съ политикою человѣческихъ обществъ, ласкающее плоти и страстямъ, или по крайней мѣрѣ ихъ не умерщвляющее, христіанство слабое, уклончивое, самоугодливое, точно такое, каковы были люди, его образовавшіе, христіанство, которое одно почти теперь мы видимъ на землѣ, которое отъ языческаго нравственнаго ученія различно только словами.... Въ семъ христіанствѣ самые обряды потеряли истинный ихъ смыслъ и превратились въ мертвую букву“ [1]). Переходъ отъ этого внѣшняго, искаженнаго христіанства къ христіанству внутреннему, истинному, очень труденъ, и вотъ при этомъ-то переходѣ „должность пастырей есть поддержать, наставить, просвѣтить и укрѣпить христіанъ благомыслящихъ; сей-то переходъ поставлены они очищать, приуготовлять и подавать на немъ духовную помощь“ [2]).

---

[1]) Въ память Сперанскаго, стр. 374.

[2]) Тамъ же.

Не съ безбожниками, слѣдовательно, и не съ деистами, блуждающими внѣ храма, на распутіяхъ, должны бесѣдовать пастыри духовные, а съ христіанами, стоящими въ преддверіяхъ храма. Обязанность пастырей— сдѣлать этихъ христіанъ истинными и помочь имъ войти въ самую внутренность храма. Такая помощь тѣмъ болѣе необходима, что здѣсь, въ преддверіяхъ храма, оставляетъ ихъ всякая человѣческая философія; она можетъ довести и доводитъ ихъ лишь до храма, но далѣе вести безсильна". Лопухинъ въ своемъ описаніи церкви въ образѣ храма [1]) подобнымъ же образомъ помѣщаетъ въ притворѣ храма тѣхъ, которые только еще подвигнуты влеченіемъ Отчимъ и не достойны причислиться къ числу возрожденныхъ, истинныхъ христіанъ.

Такъ мало по малу свертывалъ Сперанскій на путь современнаго ему мистицизма. Онъ и самъ сознавалъ происходящую въ немъ перемѣну, но считалъ эту перемѣну благодѣтельною, а свои прежніе взгляды называлъ заблужденіями. „Вамъ, — писалъ онъ Ѳеофилакту, — можетъ быть, покажется страненъ языкъ сей отъ меня по тому образу мыслей, который прежде вы во мнѣ знали. Но заблужденія юности проходятъ; привидѣнія суемудрія съ опытомъ и со временемъ исчезаютъ" [2]). А между тѣмъ еп. Ѳеофилактъ не считалъ особенно правильными и его настоящія воззрѣнія. Мы

---

[1]) **Нѣкоторыя черты о внутренней церкви, изд. 1816 г., гл. II, стр. 12—13.**

[2]) **Въ память Сперанскаго, стр. 374.**

уже упоминали объ его возраженіяхъ Сперанскому по вопросу о полемическомъ характерѣ тогдашней духовной литературы. Ѳеофилактъ настаивалъ на томъ, что полемика съ невѣрующими не только не излишня, но даже необходима, потому что въ противномъ случаѣ „боязливое молчаніе наше возвыситъ ихъ торжество, уменьшитъ число вѣрующихъ" [1]). Оспаривать это было невозможно и поэтому Сперанскій въ слѣдующемъ своемъ письмѣ отъ 17 октября 1804 г., дѣйствительно соглашается, что внѣшняя церковь, такъ же какъ и внутренняя, необходимо должна быть воинствующею, хотя враги ихъ и совершенно различны, „но для чего бы не желать, — продолжаетъ настаивать онъ, — чтобъ пастыри церковные были наставниками не только внѣшняго, но и внутренняго богослуженія [2]). По моему мнѣнію соединеніе сихъ двухъ служеній весьма бы много способствовало распространенію дѣла Божія и утвержденію его въ сердцахъ. Когда бы число истинныхъ поклонниковъ умножилось, тогда бы враги внѣшніе церкви сами собою замолчали.... Впрочемъ я знаю, любезный и почтенный мой другъ, что намъ дано только желать и молиться о семъ соединеніи (т. е. о соединеніи внѣшняго и внутренняго богослуженія), но совершеніе его не можетъ быть отъ человѣка; оно есть и

---

[1]) Тамъ же, въ примѣчаніи на стр. 371.

[2]) Еп. Ѳеофилактъ не допускалъ возможности этого, потому что, по его словамъ, «Божество сообщалось всегда токмо съ свѣтоспособными»; а обыкновенные пастыри къ числу такихъ «свѣтоспособныхъ» не относятся.—Въ память Сперанскаго, стр. 372.

всегда будетъ дѣйствіемъ единой благодати“ [1]). На этомъ и покончился возбужденный Сперанскимъ вопросъ о полемическомъ направленіи тогдашней духовной литературы, сведенный потомъ къ вопросу о взаимномъ отношеніи между внѣшнею и внутреннею церковію и объ ихъ сравнительномъ достоинствѣ. Сдѣлавъ нѣкоторую уступку взглядамъ еп. Ѳеофилакта, Сперанскій въ концѣ всего все таки болѣе склоняется къ мистическому предпочтенію внутренней церкви предъ внѣшней [2]), хотя и желаетъ, чтобы обѣ эти церкви соединились между собою и чтобы внѣшніе христіане, стоящіе въ преддверіяхъ храма, были введены во внутренность его.

При этомъ же письмѣ Сперанскій посылалъ епископу Ѳеофилакту сочиненія Фенелона и Эккартсгаузена и содержаніе переписки послѣ этого сосредоточивалось на этихъ двухъ писателяхъ, увлекавшихъ тогда почти все русское общество, въ томъ числѣ и самого Сперанскаго. Въ своемъ письмѣ онъ совѣтуетъ Ѳеофилакту начать чтеніе сочиненій Фенелона съ пятаго тома, гдѣ помѣщено его жизнеописаніе, потому что „нужно прежде всего познакомиться съ нимъ, великимъ учителемъ живой вѣры, не столько тонкостію чувственнаго разума отличившимся (хоть и симъ обладалъ онъ въ великой степени), сколько святостію жизни и чистотою внутренняго ученія“ [3]). Съ такимъ же уваженіемъ

---

[1]) **Въ память Сперанскаго, стр. 376—377.**

[2]) **Самое дѣленіе церкви на внутреннюю и внѣшнюю взято Сперанскимъ, очевидно, также у мистиковъ.**

[3]) **Тамъ же, стр. 378.**

отзывается Сперанскій и объ Эккартсгаузенѣ. По его словамъ, „Эккартсгаузенъ былъ также человѣкъ весьма добродѣтельный и просвѣщенный.... Ученіе его, хотя столько же чистое и единое (ибо все основано на той же живой вѣрѣ), но нѣкоторыя мѣста отзываются мірскою ученостію и желаніемъ привлечь читателей видомъ таинственнымъ, хотя впрочемъ таинственность сія основана на добромъ началѣ и взята изъ добраго источника; но источникъ сей, въ глубокой древности сокрытый и въ преданіяхъ школы Пиѳагоровой едва видимый, для многихъ кажется мутнымъ“ [1]). Сперанскій, очевидно, намекаетъ на теософическія сочиненія Эккартсгаузена, „на коихъ, по его мнѣнію, нѣтъ нужды въ началѣ останавливаться“ [2]), потому что, основанныя на древнихъ источникахъ, эти сочиненія представляютъ много неяснаго, и, хотя при помощи подготовительнаго чтенія другихъ писателей въ томъ же направленіи и можно дойти до пониманія теософіи Эккартсгаузена, но это—излишній трудъ, тѣмъ болѣе, что „не пытливостью духа, но внутреннимъ смиреніемъ истинный свѣтъ намъ сообщается“ [3]).

Изъ полученныхъ отъ Сперанскаго книгъ епископъ Ѳеофилактъ главнымъ образомъ занялся сочиненіями Фенелона и не замедлилъ высказать свой взглядъ на его религіозныя мысли. Ѳеофилактъ не раздѣлялъ вполнѣ увлеченія Сперанскаго Фенелономъ. По его мнѣнію,

---

[1]) **Въ память Сперанскаго, стр. 378.**

[2]) **Тамъ же, стр. 379.**

[3]) **Тамъ же.**

„духовныя сочиненія Фенелона всемѣстно почти отзываются чрезвычайностью. Шерлокъ думалъ, что окажетъ услугу религіи, когда поселитъ недовѣрчивость къ человѣческому разуму; но, приводя въ безславіе отличительную принадлежность человѣка, онъ самого себя обезславилъ. Г. Фенелонъ, какъ я замѣчаю, въ восторгѣ своей набожности силится упразднить всѣ дѣйствія природы нашей, возстановить съ Божествомъ сообщеніе, каковое имѣлъ первый человѣкъ до грѣхопаденія, словомъ—свести рай на землю. Работа надъ умерщвленіемъ самолюбія кажется мнѣ дѣломъ невозможнымъ, и едва ли сіе чистѣйшимъ духамъ совмѣстно. Всякое дыханіе желаетъ себѣ благополучія, и сіе желаніе неотлучно отъ сущности мыслящей твари. Какимъ же образомъ она согласится на безусловное пожертвованіе? Совершенное безкорыстіе въ глазахъ ея навсегда останется мечтою. Царство Божіе внутрь насъ есть. Справедливо. Но оно есть только путь или преддверіе, а не предѣлъ и не царствованіе со Христомъ. Аще въ животѣ семъ точію, говоритъ апостолъ Павелъ, уповающе есьмы во Христа, окаяннѣйши всѣхъ человѣкъ есьмы (1 Коринѳ. XV. 19)“ [1]). Сомнѣваясь въ возможности для человѣка полнаго самопожертвованія, отреченія отъ самого себя и безстрастія ко всему чувственному, что проповѣдывалъ Фенелонъ, Ѳеофилактъ заподозриваетъ даже самого Фенелона въ вѣрности своимъ убѣжденіямъ. „Тѣсная связь его съ г-жею Гіонъ, оставившею и отечество и дѣтей, говоритъ онъ, доказываетъ,

---

[1]) Тамъ же, въ примѣч. къ стр. 382.

что онъ не безъисходно жилъ въ пустынѣ внутренняго уединенія. Нельзя ему было не предвидѣть, что обращеніе ихъ, которое можетъ быть основано было на единой добродѣтели, обоимъ имъ учинится пагубнымъ; но онъ чувствительнѣе былъ къ обаяніямъ женщины, объятой безуміемъ духовности, нежели къ впечатлѣніямъ благодати, которой органы ничтоже земное помышляютъ" [1]). Неудобоисполнимымъ кажется Ѳеофилакту и соединеніе внутренней церкви со внѣшнею, по поводу чего онъ высказывался и раньше. По его словамъ, „Пастыреначальникъ нашъ Христосъ, сколько ни уполномоченъ былъ отцемъ своимъ, но, живя на на земли и съ истинными поклонниками, и доказывающими единеніе съ церковію только внѣшними узами таинствъ, любилъ обращаться со всѣми, извинялъ ихъ и даже защищалъ. *Въ велицѣмъ дому не точію сосуди злати и сребряны суть, но и древяни и глиняни* (къ Тимоѳ. II. 20)" [2]). Кто бы, конечно, не желалъ, чтобы всѣ вѣрующіе были сосудами златыми и сребряными; но если по волѣ Божіей въ мірѣ терпимы и добрые и злые, то намъ ничего не остается, какъ взывать съ Давидомъ: *Спаси мя, Боже, яко оскудѣ преподобный.* Въ виду же того, что приведеніе всѣхъ во едино стадо—дѣло несбыточное, остается соединеніе внѣшняго богослуженія съ внутреннимъ ограничивать всякому самимъ собою, не заботясь о другихъ.

---

[1]) Тамъ же, въ примѣч. къ стр. 383.

[2]) Тамъ же, въ примѣч. къ стр. 384 и 385.

Сперанскій, какъ и слѣдовало ожидать, вступился за Фенелона. Собственно ученіе его онъ почти не считалъ нужнымъ защищать; онъ старался только освободить его отъ тѣхъ подозрѣній, которыя навлекалъ на него Θеофилактъ по поводу связи его съ г-жею Гюйонъ. Сперанскій выставлялъ при этомъ какъ умственныя, такъ и нравственныя достоинства г-жи Гюйонъ и, между прочимъ, указывалъ даже на то, что „она была дурна и была уже старухою, когда познакомилась съ Фенелономъ“ [1]), и, слѣдовательно, не могла соблазнить его. Переходя къ другимъ предметамъ, затронутымъ Θеофилактомъ, Сперанскій прежде всего не соглашается съ его взглядомъ на разумъ, участіе котораго въ дѣлѣ вѣры тотъ признавалъ необходимымъ. „Мнѣ кажется,—возражаетъ Сперанскій,—вы слишкомъ много приписываете разуму, давая ему право поддерживать и подкрѣплять вѣру. — Есть, безъ сомнѣнія, въ природѣ причина явленій, намъ представляющихся, но причина сія сокрыта въ Богѣ. Въ Немъ только можно видѣть вещи, каковы они суть. Разумъ нашъ есть способность видѣть связь между явленіями.... Явленія представляются разуму чрезъ чувства; слѣдовательно, сколько есть и можетъ быть организацій чувствъ, столько есть и можетъ быть міровъ“ [2]). Пока разумъ находится въ своей области, соотвѣтствующей его организаціи, до тѣхъ только поръ и можно довѣряться его силѣ; но лишь только онъ переступаетъ за пре-

---

[1]) Тамъ же, стр. 385.

[2]) Тамъ же, стр. 386.

дѣлы своей области, онъ безсиленъ, и довѣряться ему было бы все равно, что спрашивать слѣпаго о цвѣтахъ. Міръ духовный имѣетъ свой разумъ, и какъ въ мірѣ физическомъ разумъ есть способность наблюдать и сравнивать явленія тѣлесныя, такъ въ мірѣ духовномъ онъ есть способность наблюдать и сравнивать явленія духовныя [1]). Этотъ разумъ и есть то, что мы называемъ вѣрою. Разумъ физическій, такимъ образомъ, не имѣетъ никакого права вмѣшиваться въ дѣла вѣры. тѣмъ болѣе, что разумъ духовный, какъ и разумъ физическій, имѣетъ свои правила, которыми онъ руководится въ дѣлѣ познанія вещей духовныхъ. Въ ряду этихъ правилъ Сперанскій отмѣчаетъ три. 1) „Признаніе несовмѣстности положенія человѣка на земли—противорѣчіе въ чувствахъ, противорѣчіе въ разумѣ, въ волѣ, въ дѣйствіяхъ, во всемъ.—2) Второе правило есть покореніе тѣлеснаго духовному, умерщвленіе мудрованія плоти, отверженіе разума физическаго, отлученіе его отъ истинъ, силу и права его превышающихъ, истребленіе самолюбія (ибо корень самолюбія лежитъ не въ грубыхъ наслажденіяхъ плоти, кои суть уже призраки призраковъ, но въ силахъ разума физическаго). Можно назвать путь сей очищеніемъ. — 3) Третіе правило—молитва.... Молитва есть одинъ изъ важнѣйшихъ путей. Тѣ, кои въ поприщѣ духовномъ хотѣли миновать сей путь,... пали въ важныя заблужденія“ [2]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 387.

[2]) Тамъ же, стр. 388.

Такое отрицаніе правъ человѣческаго разума въ дѣлахъ вѣры, какое высказывается въ только что приведенныхъ разсужденіяхъ Сперанскаго, было необходимымъ результатомъ знакомства его съ произведеніями западныхъ мистиковъ. У мистиковъ оно явилось, какъ противодѣйствіе тѣмъ смѣлымъ притязаніямъ разума въ области религіи, которыя проявились въ представителяхъ философскаго вѣка. Но противодѣйствіе этой крайности, какъ и всегда, вызвало другую крайность, такъ же неизвинительную, какъ и первая. И мистики и Сперанскій, вооружаясь противъ разума, упускали изъ виду то обстоятельство, что разумъ въ соединеніи съ вѣрою сдѣлалъ много полезнаго для церкви, способствуя выясненію и утвержденію ея догматическаго и нравственнаго ученія. Сперанскій раньше и самъ въ своей проповѣди на день св. Іоанна Златоустаго указывалъ на великую силу разума, просвѣщеннаго вѣрою, и преклонялся предъ Златоустомъ, который обладалъ именно такимъ разумомъ. Правда, что предоставленный самому себѣ, своимъ только силамъ, разумъ человѣческій въ области вѣры можетъ привести только къ заблужденіямъ; но, просвѣщенный вѣрою и руководимый ею, онъ подкрѣпляетъ и утверждаетъ ее. Исторія догматовъ церкви Христовой, жизнь и творенія великихъ отцевъ и учителей церкви служатъ яснымъ доказательствомъ того, что̀ сдѣлалъ и что̀ можетъ сдѣлать разумъ, просвѣщенный вѣрою,—служатъ вѣчнымъ памятникомъ его великихъ заслугъ для вѣры.

Совершенно отвергнувъ права человѣческаго разума въ дѣлѣ религіи, Сперанскій переходитъ затѣмъ

къ взглядамъ Ѳеофилакта на человѣческое самолюбіе и на возможность безкорыстнаго самопожертвованія. Епископъ Ѳеофилактъ, какъ можно было видѣть, считалъ положительно невозможнымъ для человѣка совершенное отреченіе отъ своего самолюбія; онъ думалъ, что „едва ли сіе чистѣйшимъ духамъ совмѣстно“ [1]), а отсюда и безусловное самопожертвованіе казалось ему недостижимою мечтою. Такой взглядъ былъ очевидно уже слишкомъ, такъ сказать, утилитарнымъ, чтобы не вызвать справедливыхъ возраженій со стороны Сперанскаго. — Опредѣляя человѣческое самолюбіе онъ говоритъ, что оно есть „общее выраженіе того начала, или свойства нашей души, по которому нѣкоторыя чувствія мы любимъ, а другихъ отвращаемся“ [2]). Пріятность или непріятность однихъ ощущеній предъ другими вообще, по его взгляду, зависитъ отъ того состоянія, въ которомъ мы находимся; въ области же нравственныхъ чувствованій пріятность, или непріятность какого либо чувства обусловливается состояніемъ души, предшествовавшимъ этому чувству. При безконечномъ разнообразіи душевныхъ состояній у каждаго отдѣльнаго человѣка, разнообразны, конечно, и взгляды каждаго на пріятное и непріятное; а отсюда разнообразно у отдѣльныхъ личностей и самолюбіе, какъ склонность души къ предпочтенію пріятныхъ ощущеній предъ непріятными. Принимая во вниманіе эти различія въ самолюбіи отдѣльныхъ личностей, Сперан-

---

[1]) Тамъ же, стр. 382, примѣч.

[2]) Тамъ же, стр. 389.

скій представляетъ Ѳеофилакту человѣка, который путемъ опыта и размышленій дошелъ до сознанія тщетности земныхъ удовольствій, и спрашиваетъ: „какое свойство будетъ имѣть его самолюбіе“? „Бывъ созданъ любить, продолжаетъ онъ, — и не находя здѣсь предметовъ любви, его достойныхъ, что и какимъ образомъ любить онъ будетъ? — Онъ будетъ любить существо пресовершенное. Какія побужденія любовь его имѣть будетъ?—Не можетъ онъ любить Его для своего счастія, ибо, какъ бы не утонялъ онъ понятія сего счастія, оно всегда будетъ сколокъ земнаго, а земное онъ презираетъ. И такъ, для чего онъ любить Его будетъ?—Ни для чего, по единой необходимости его натуры, потому что онъ созданъ любить совершенное, потому что инако и существовать ему невозможно, потому что и вся жизнь его, самые пороки его есть любовь заблуждающая. Если любовь земная предполагаетъ побужденіе, то сіе не по собственному ея свойству, но по несовершенству земныхъ предметовъ, въ коихъ нѣтъ ничего цѣлаго, все раздроблено и одна часть всегда предполагаетъ другую, въ коихъ ничего нельзя пожелать, не пожелавъ вмѣстѣ другаго.... Изъ сего слѣдуетъ, что совершеннаго и нельзя иначе любить, какъ по необходимости и безъ побужденія: иначе оно не было бы совершеннымъ.... И такъ не унижайте понятія Божеской любви, подчиняя ее мелкому самолюбію. Не называйте даже любовію къ Богу сію любовь своекорыстную, относящую все къ личнымъ нашимъ пользамъ. Любовь сія есть или смѣшеніе, или игра словъ,

или идолопоклонство“ [1]). Потому-то самоотверженіе и чистая любовь, — два слова, означающія почти одно и тоже, — и поставляются главнымъ и существеннымъ догматомъ во внутренней церкви и въ ученіи всѣхъ истинныхъ мистиковъ, что такая любовь стоитъ безконечно выше всѣхъ эгоистическихъ стремленій и даже исключаетъ возможность ихъ. Отсюда понятно, почему ученіе мистиковъ для всѣхъ кажется страннымъ, таинственнымъ. Оно странно, потому что отвергаетъ почти всѣ общепринятыя понятія и представленія, отвергаетъ разумъ физическій и ставитъ на мѣсто его разумъ духовный; оно таинственно, потому что его нельзя понять иначе, какъ личнымъ опытомъ, личною внутреннею работою. Въ этомъ (мистическомъ) ученіи дѣло идетъ не о чемъ иномъ, какъ о переработкѣ почти всѣхъ обычныхъ человѣческихъ понятій, о преложеніи ветхаго человѣка въ новаго, объ уничтоженіи идоловъ и о возстановленіи царства Божія, которое, по слову Христову, внутрь насъ есть, и котораго нигдѣ болѣе и искать не должно. Все это составляетъ краеугольный камень истиннаго христіанства и, не принявъ этого, нельзя сдѣлать ни одного шага по пути къ внутреннему совершенству.—Доказывать необходимость чистой любви, которая проповѣдуется мистиками, и выяснять ея значеніе, по мнѣнію Сперанскаго, совершенно излишне, потому что само св. Писаніе говоритъ о ней, какъ нельзя яснѣе. „Вездѣ Богъ требуетъ отъ насъ любви совершенной, недѣлимой ни съ какою другою любовію:

---

[1]) **Тамъ же, стр. 390—392.**

вездѣ внушается самоотверженіе, истребленіе самолюбія, требуется ненавидѣть душу свою, и требуется, какъ первое, необходимое условіе возобновленія“ [1]). Если бы люди проще понимали св. писаніе и проще его толковали, то, по мысли Сперанскаго, прямой смыслъ первой заповѣди Моисеевой и евангельской убѣдилъ бы ихъ въ необходимости чистой и безкорыстной любви и даже въ возможности только ея одной. „Возлюбиши Господа твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, всею мыслію твоею, всѣмъ помышленіемъ твоимъ. — Если по слову сему любовь наша къ Богу обыметъ такимъ образомъ всѣ способности наши, то чѣмъ же, скажите, любить мы будемъ что либо другое, кромѣ Его?... Мы не имѣемъ ни двухъ сердецъ, ни двухъ душъ, ни двухъ силъ размышленія.... Слѣдовательно, не иначе можемъ мы любить себя и міръ, какъ удѣляя, похищая часть нашихъ способностей отъ любви Божіей, какъ преступая сію первую и важнѣйшую заповѣдь“ [2]). Сперанскій упускалъ изъ виду, что въ св. писаніи наряду съ заповѣдью о любви къ Богу поставлена заповѣдь о любви къ ближнему, какъ къ самому себѣ (Матѳ. XXII, 37—39) и что, слѣдовательно, любовь къ самому себѣ и къ міру вовсе не похищаютъ части нашихъ способностей отъ любви къ Богу и не служатъ преступленіемъ противъ этой послѣдней. Любовь къ Богу, напротивъ, необходимо предполагаетъ любовь къ самому себѣ, къ своему ближнему и ко всему міру, какъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 393.

[2]) Тамъ же, стр. 394, въ примѣч.

къ Его твореніямъ и отображеніямъ Его силъ и свойствъ. Любя Бога чистою и безкорыстною любовью, человѣкъ необходимо будетъ любить такою же любовью и своего ближняго, въ которомъ, при всемъ его нравственномъ несовершенствѣ, онъ будетъ видѣть искру божественнаго духа, хотя эта искра, можетъ быть, и будетъ едва замѣтна. Если св. писаніе часто говоритъ объ отреченіи отъ міра и о ненависти къ нему, то имѣетъ при этомъ въ виду зло, царящее въ мірѣ, а не міръ самъ по себѣ. „Сихъ ради (т. е. ради сребролюбія, тщеславія, сласти и другихъ пороковъ),—говоритъ св. Маркъ подвижникъ,—не любити міра, ни яже въ мірѣ повелѣно намъ, не да созданія Божія безразсудно возненавидимъ, но яко да тріехъ оныхъ страстей вины отсѣчемъ“ [1]). Высочайшій примѣръ Самого Господа, возлюбившаго міръ, указываетъ человѣку, что, любя Бога, онъ долженъ любить и міръ, — долженъ не удаляться отъ него, а приближаться къ нему. — При всей возвышенности своего взгляда на чистую, безкорыстную любовь и самопожертвованіе сравнительно съ узко-практическимъ взглядомъ на тотъ же предметъ Ѳеофилакта, Сперанскій очевидно нѣсколько увлекался, высказывая болѣе того, что должно было бы сказать. То же увлеченіе видно и въ его мысляхъ о царствіи Божіемъ, о которомъ онъ вслѣдъ за мистиками говоритъ, что оно внутрь насъ есть и что, слѣдовательно, его *нигдѣ* болѣе и искать не должно. Впрочемъ въ этомъ послѣднемъ случаѣ Сперанскій го-

---

[1]) Добротолюбіе. Ч. I, л. 18 на обор.

раздо осторожнѣе мистиковъ. Такъ, сказавъ о томъ, что царство Божіе внутрь насъ есть, Сперанскій, при дальнѣйшемъ выясненіи этой мысли, ограничиваетъ свое положеніе. Считая водвореніе царства Божія здѣсь, на землѣ, дѣломъ возможнымъ, полное обнаруженіе его и наслажденіе имъ онъ относитъ уже къ будущей жизни. Поэтому онъ, хотя и возражаетъ Θеофилакту, но въ сущности говоритъ почти то же, что и послѣдній. Θеофилактъ, соглашаясь съ тѣмъ, что царство Божіе внутрь насъ есть, замѣчалъ однако, что это внутрь насъ сущее царство есть только путь или преддверіе царства Божія, а не предѣлъ и не царствованіе со Христомъ [1]). Почти тоже, въ другихъ только словахъ, говоритъ и Сперанскій. „Царствіе Божіе, по его словамъ, можетъ въ насъ открыться всегда; можетъ открыться,—ибо оно внутрь насъ есть“ [2]). Но въ своемъ онаруженіи оно имѣетъ свои степени силы и „совершеннѣйшая животная организація, въ тѣлесномъ воскресеніи нашемъ быть могущая, можетъ открыть въ насъ яснѣе, ощутительнѣе царствіе Божіе“ [3]), хотя „начало и установленіе его въ насъ есть равно возможно и дѣйствительно въ сей организаціи“ [4]). Указавъ затѣмъ на слова св. апостола Іоанна [5]): *„Возлюбленные! мы теперь дѣти Божіи; но еще не открылось, что будемъ.*

---

[1]) Въ память Сперанскаго въ примѣч. къ стр. 382.

[2]) Тамъ же, стр. 394.

[3]) Тамъ же, стр. 395.

[4]) Тамъ же.

[5]) Первое посланіе, III. 1—2. Сперанскій ошибочно приписываетъ эти слова ап. Петру. См. Въ память Сперанскаго, стр. 395.

Знаемъ только, что когда откроется, будемъ подобны Ему, потому что увидимъ Его, какъ Онъ есть",—указавъ на это, Сперанскій заключаетъ: „Вотъ что намъ въ будущемъ нашемъ предстоитъ: наслажденіе царствіемъ, полнота и совершеніе всѣхъ обѣтовъ, великая суббота; а уже не исканіе, не трудъ, не работа надъ волею, не истребленіе самолюбія. Всѣ сіи дѣйствія суть предшествующія и именно принадлежащія къ сей жизни" [1]). Такимъ образомъ какъ Ѳеофилактъ считалъ внутрь насъ сущее здѣсь на землѣ царствіе Божіе лишь преддверіемъ грядущаго, имѣющаго быть по всеобщемъ воскресеніи, такъ Сперанскій считалъ его лишь началомъ царствія Божія, полнота обнаруженія котораго наступитъ тоже лишь въ будущей жизни. Разница, очевидно, не особенно велика, и Сперанскій, заимствовавъ у мистиковъ мысль о наступленіи царствія Божія на земли, на этотъ разъ удержался однако отъ того, чтобы считать это наступленіе полнымъ, какъ это было у мистиковъ. Говоримъ *на этотъ разъ*, потому что въ своихъ позднѣйшихъ разсужденіяхъ объ этомъ же предметѣ, онъ много ближе подошелъ къ взгляду мистиковъ на время наступленія царствія Божія, хотя опять таки не дошелъ до всѣхъ тѣхъ крайностей, къ которымъ могъ привести такой взглядъ.

На этомъ и остановилась переписка Сперанскаго съ епископомъ Ѳеофилактомъ въ 1804 году.—По всей вѣроятности Сперанскій болѣе или менѣе подробно сообщалъ объ этой перепискѣ Лопухину, потому что

---

[1]) **Въ память Сперанскаго, стр. 395.**

тотъ между прочимъ въ постскриптумѣ одного своего письма побуждалъ Сперанскаго продолжать переписку съ Өеофилактомъ. „Очень бы я желалъ,—писалъ онъ,—чтобъ вы продолжали переписку съ Өеофилактомъ, хотя онъ и не знаетъ прямую цѣну Фенелону, коимъ я надѣюсь вы у насъ будете, ежели продолжите усердіе къ званію вашему на этомъ пути“ [1]). Лопухинъ должно быть кое-чего ожидалъ отъ этой переписки, если счелъ нужнымъ сказать Сперанскому любезность. Не смотря впрочемъ на эту любезность, переписка на время прекратилась. Но переставъ дѣлиться своими мыслями по разнымъ религіознымъ вопросамъ съ епископомъ Өеофилактомъ, Сперанскій однако не переставъ заниматься религіозными сочиненіями западныхъ мистическихъ писателей: въ 1805 г. онъ между прочимъ началъ свой переводъ сочиненія Өомы Кемпійскаго „О подражаніи Іисусу Христу“ [2]). Въ 1806 г. Сперанскій написалъ одно только письмо къ Өеофилакту, да и то не особенно пространное. Поблагодаривъ въ немъ Өеофилакта за присланныя ему проповѣди, Сперанскій высказываетъ ему свои благопожеланія. „Тотъ, Который обѣщалъ всѣмъ вѣрующимъ дать уста и премудрость, да укрѣпитъ васъ своею благодатію и да подастъ вамъ дары, многотрудному званію вашему соразмѣрные“ [3]). При этомъ онъ припоминаетъ, что дары

---

[1]) Русскій Архивъ. 1870 г.

[2]) Письмо Сперанскаго къ Лабзину отъ 28 января 1818 г. въ Русскомъ Архивѣ за 1867 г.

[3]) Въ память Сперанскаго, стр. 398.

эти въ первенствующей церкви дѣйствовали видимымъ образомъ и удивляется, почему они прекратились теперь, когда они нужны еще болѣе, чѣмъ тогда, такъ какъ церковь стала слабѣе. „Весьма много бы вы меня одолжили,—проситъ онъ Ѳеофилакта,—если бы сообщили мнѣ о семъ вопросѣ ваши мысли“ [1]). Отвѣчалъ ли на это письмо Ѳеофилактъ и сообщалъ ли свои мысли относительно этого предмета, неизвѣстно; но самъ Сперанскій въ своей дальнѣйшей перепискѣ не возвращался уже къ этому вопросу. Въ своихъ остальныхъ письмахъ къ Ѳеофилакту онъ уже не затрогивалъ никакихъ вопросовъ, ограничиваясь лишь разными поздравленіями и благопожеланіями. Очевидно, у Сперанскаго было другое дѣло, отнимавшее у него много времени.

Сперанскому, дѣйствительно, было не до переписки. Въ 1806 г. Кочубей захворалъ, и Сперанскій вмѣсто него ходилъ съ докладами къ государю. Ловкій докладчикъ, умѣвшій скоро и толково изложить суть дѣла, съ перваго раза понравился императору, и вскорѣ пріобрѣлъ себѣ полное его довѣріе и благосклонность. Прямымъ слѣдствіемъ такихъ отношеній было то, что Сперанскій вскорѣ оставилъ службу въ министерствѣ и сталъ работать по порученію самого государя. Императоръ Александръ I сильно полюбилъ Сперанскаго и въ 1808 г. бралъ его съ собою въ Эрфуртъ, въ числѣ лицъ, пользовавшихся тогда особеннымъ его довѣріемъ. Свиданіе съ Наполеономъ произвело сильное

---

[1]) Тамъ же, стр. 398.

впечатлѣніе какъ на Сперанскаго, такъ и на императора. Подъ дѣйствіемъ этого впечатлѣнія, по всей вѣроятности, императоръ Александръ I съ большею, чѣмъ прежде, энергіей принялся за преобразованія въ русской жизни [1]). Все еще занятый мыслью о полномъ, коренномъ преобразованіи Россіи, императоръ по пріѣздѣ въ Петербургъ передалъ Сперанскому всѣ прежнія работы по этому дѣлу и проводилъ съ нимъ цѣлые вечера въ разговорахъ относительно разныхъ преобразованій. Сперанскій съ свойственнымъ ему жаромъ взялся за новое дѣло и работалъ за десятерыхъ, рѣшившись преобразовать, какъ было сказано выше, все, начиная съ кабинета государя и кончая волостнымъ правленіемъ. При всѣхъ этихъ работахъ онъ находилъ еще время для работъ въ комитетѣ по преобразованію духовныхъ училищъ и улучшенію быта духовенства, куда онъ былъ назначенъ указомъ отъ 29 ноября 1807 г. [2]). Болѣе всѣхъ знакомый съ предметами занятій этого комитета, Сперанскій принялъ самое дѣятельное участіе въ его работахъ. По его стараніямъ, между прочимъ, возстановлено было исключительное право церквей на продажу восковыхъ свѣчъ и этимъ значительно улучшено матеріальное положеніе духовныхъ училищъ [3]). Послѣ того какъ 26 іюня 1808 г. предположенія коми-

---

[1]) Вѣстникъ Европы. 1870 г. Статьи Пыпина, іюнь, стр. 651.

[2]) Подробнѣе о занятіяхъ этой коммиссіи — у барона Корфа, или въ Православномъ Обозрѣніи за 1862 г., № 1, — въ рецензіи на трудъ того же Корфа.

[3]) Правосл. Обозр. 1862 г., № 1, рецензія на книгу барона Корфа.

тета были утверждены императоромъ, учреждена была особая коммиссія по преобразованію духовныхъ училищъ. Сперанскій, въ числѣ другихъ назначенный ея членомъ, взялъ на себя составленіе уставовъ всѣхъ училищъ и къ 9 февраля 1809 г. представилъ уже первую часть проэкта академическаго устава и планъ двухъ другихъ частей. Вскорѣ однако Сперанскому оказалось не подъ силу работать заразъ и въ коммиссіи и въ кабинетѣ государя, и онъ принужденъ былъ отказаться отъ работъ въ первой [1]). Дальнѣйшее составленіе уставовъ было поручено калужскому архіепископу Θеофилакту.

Къ этому времени относится знакомство Сперанскаго съ Фесслеромъ, изъ-за котораго онъ сильно разошелся съ архіепископомъ Θеофилактомъ. Игнатій-Аврелій Фесслеръ былъ сначала капуцинскимъ монахомъ, а потомъ перешелъ въ лютеранство. Обладая довольно солидною ученостью, онъ нѣкоторое время былъ профессоромъ восточныхъ языковъ и ветхозавѣтной герменевтики при Лембергскомъ университетѣ; тогда же онъ вступилъ въ масонскую ложу и прошелъ степени шведской системы. Во время своей профессорской дѣятельности Фесслеръ написалъ много сочиненій, которыя и способствовали тому, что онъ былъ приглашенъ въ с.-петербургскую духовную академію. Приглашеніе

---

[1]) Мы не останавливаемся долго ни на государственныхъ работахъ Сперанскаго, ни на его работахъ въ коммиссіи по духовнымъ дѣламъ, такъ какъ ни то ни другое не имѣетъ особенно близкаго отношенія къ цѣли настоящаго сочиненія. Для насъ болѣе важна внутренняя жизнь Сперанскаго.

его въ Петербургъ, по предложенію Сперанскаго, застало его въ Пруссіи, въ Берлинѣ, когда онъ, не имѣя никакой должности, жилъ кое-какъ на средства, которыя давала ему его литературная дѣятельность [1]). По поводу его приглашенія въ 1810 г. въ нѣмецкихъ „Ученыхъ Вѣдомостяхъ" были помѣщены обширныя рецензіи на его сочиненія и обрисованы характеръ и направленіе его мысли. „Всѣ сочиненія Фесслера, говорится въ одной такой рецензіи, изъясняютъ въ разныхъ видахъ одну великую мысль: все въ Богѣ и Богъ во всемъ; одно только цѣлое, одна жизнь, всѣ явленія суть отсвѣтъ Единицы единосуществующей, суть только необходимыя обнаруженія гармонической дѣятельности Цѣлаго. Разсудокъ не можетъ постигнуь этого; только духъ благочестиваго въ единствѣ разума, воображенія и внутренняго чувства въ состояніи созерцать это. Кто достигъ такого созерцанія, тотъ можетъ погружаться въ безднѣ Безконечнаго и во всѣхъ явленіяхъ видѣть вѣчную гармонію Цѣлаго" [2]). Таковъ былъ характеръ религіозной мыслительности человѣка, котораго вызвалъ Сперанскій для занятія каѳедры философіи въ петербургской академіи и съ которымъ онъ сошелся довольно близко. Не смотря на сильное противодѣйствіе архіепископа Ѳеофилакта, Фесслеръ, хотя и не на долго, былъ оставленъ при академіи [3]). Занимаясь

---

[1]) Статьи Пыпина въ Вѣстникѣ Европы за 1870 г., октябрь, стр. 773.

[2]) Статья Чистовича въ Христ. Чтеніи за 1871 г., ч. II, стр. 984—985.

[3]) Онъ вышелъ изъ академіи въ томъ же году.

профессурой, Фесслеръ въ тоже время работалъ и для распространенія своихъ масонскихъ взглядовъ. Въ 1810 г. онъ открылъ свою ложу, которую посѣщалъ и Сперанскій. Пыпинъ въ своихъ „Очеркахъ общественнаго движенія при Александрѣ I“ говоритъ даже, что Сперанскій былъ посвященъ Фесслеромъ въ масонство; но, насколько это вѣрно, сказать довольно трудно. Правда, есть свидѣтельства, которыя положительно утверждаютъ фактъ посвященія Сперанскаго [1]); но едва ли имъ можно довѣряться вполнѣ. Отъ самого Сперанскаго до насъ дошла только его подписка, данная имъ 11 сентября 1822 г., послѣ того какъ вышелъ извѣстный рескриптъ о закрытіи масонскихъ ложъ и тайныхъ обществъ. „Я нижеподписавшійся, говорится въ этой подпискѣ, симъ объявляю, что я ни къ какой масонской ложѣ и ни къ какому тайному обществу, ни внутри имперіи, ни внѣ ея не принадлежу и впредь принадлежать не буду. Сіе объявленіе относится не только къ настоящему, но и ко всему прошедшему времени съ слѣдующимъ изъятіемъ: въ 1810 году, по случаю разсмотрѣнія масонскихъ дѣлъ въ особо учрежденномъ отъ правительства комитетѣ, коего я былъ членомъ, я былъ принятъ здѣсь въ С.-Петербургѣ, съ вѣдома правительства, въ масонскіе обряды подъ предсѣдательствомъ извѣстнаго доктора Фесслера въ частной домашней ложѣ, которая ни имени, ни состава, ни учрежденія, ложамъ свойственнаго, не имѣла. Посѣ-

---

[1]) **Статьи Пыпина въ Вѣстникѣ Европы за 1870 г., октябрь, стр. 779.**

тивъ оную *два раза,* послѣ того, такъ какъ и прежде, нигдѣ и ни въ какой ложѣ, ни тайномъ обществѣ я не бывалъ и къ онымъ не принадлежалъ" [1]).

Сперанскій выражается здѣсь о своемъ участіи въ ложѣ Фесслера довольно загадочно. Какъ понимать слова: *былъ принятъ въ масонскіе обряды* и при томъ *съ вѣдома правительства*, сказать довольно трудно. На основаніи словъ *съ вѣдома правительства* баронъ Корфъ дѣлаетъ предположеніе, что Сперанскій вступилъ въ масонскую ложу по приказанію самого императора Александра, который по довольно темному преданію будто бы и самъ хотѣлъ посвятить себя въ тайны масонства. Какъ бы то ни было, изъ всего этого можно вывести, что Сперанскій былъ непосредственно знакомъ съ масонствомъ и, слѣдовательно, интересовался имъ. Послѣднее является тѣмъ болѣе возможнымъ, что масонство въ нѣкоторыхъ чертахъ своего ученія (въ понятіи о внутренней церкви, о дѣйствіяхъ внутренняго Слова и пр.) соприкасалось съ мистицизмомъ, почему нѣкоторые масоны XVIII в. были первыми дѣятелями русскаго мистицизма.

До сихъ поръ Сперанскій пользовался расположеніемъ императора Александра и, не занимая никакого опредѣленнаго служебнаго поста, въ тоже время былъ первымъ лицемъ послѣ государя. Такое исключительное положеніе было причиною того, что у него было много мнимыхъ друзей и еще больше тайныхъ враговъ, тѣмъ болѣе, что въ своихъ реформахъ онъ между про-

---

[1]) **Въ память Сперанскаго, стр. 738.**

чимъ задѣлъ дворянство. Указы 1809 г. относительно придворныхъ званій и экзаменовъ на гражданскіе чины были дѣломъ Сперанскаго. Дворянство оскорбилось такимъ посягательствомъ на свою честь и права со стороны какого-то выскочки-поповича и начало противъ него ту тайную борьбу, которая обыкновенно практикуется въ отношеніи къ сильнымъ міра, къ людямъ, противъ которыхъ открытая борьба опасна. Мало по малу въ высшемъ аристократическомъ кругу стали ходить слухи, что Сперанскій въ своихъ реформаторскихъ стремленіяхъ думаетъ ограничить самодержавную власть; стали при этомъ обвинять его въ ненависти къ дворянству и въ пристрастіи къ мелкимъ людямъ и къ поповичамъ; затрогивали и его религіозныя убѣжденія, считая его отъявленнымъ иллюминатомъ и, наконецъ, воспользовавшись уваженіемъ Сперанскаго къ Наполеону, взвели на него тяжкое обвиненіе въ государственной измѣнѣ. Сперанскій стоялъ особнякомъ среди всѣхъ этихъ родовитыхъ дворянъ и, не имѣя среди нихъ искренно расположенныхъ къ себѣ друзей, нисколько однако не заботился о томъ, чтобы въ самомъ началѣ подавить всѣ эти, компрометировавшіе его, слухи. Онъ слишкомъ вѣрилъ въ честность своихъ стремленій, чтобы придавать значеніе этимъ великосвѣтскимъ сплетнямъ, о силѣ которыхъ онъ едва ли и зналъ, какъ слѣдуетъ. — А между тѣмъ для Россіи наступало тревожное время. Отношенія между императоромъ Александромъ и Наполеономъ начали обостряться и изъ дружественныхъ стали переходить во враждебныя. Въ виду этого слухи о Сперанскомъ прі-

обрѣтали въ глазахъ императора особенно важное значеніе и онъ, наконецъ, рѣшилъ пожертвовать имъ для общественнаго спокойствія. 17 марта 1812 г. Сперанскій за обѣдомъ получилъ чрезъ фельдъ-егеря приказаніе явиться во дворецъ. Два часа продолжалась аудіенція. Что произошло въ это время между императоромъ и Сперанскимъ, осталось тайною. Сперанскій вышелъ отъ государя блѣдный, взволнованный; онъ воротился домой, гдѣ кабинетъ его былъ уже опечатанъ, и тотчасъ же отправился въ ссылку въ Нижній Новгородъ [1]).—Послѣ смерти жены это былъ второй ударъ, потрясшій душу Сперанскаго.

Въ ссылкѣ Сперанскому жилось плохо; презираемый почти всѣми, онъ жилъ одинъ съ своими тяжелыми думами. За нимъ слѣдили, каждому его слову придавали особенный смыслъ, и малѣйшая неосторожность была причиною того, что его перевели въ Пермь. Здѣсь общее презрѣніе къ Сперанскому дошло до того, что даже уличные мальчишки съ криками: „измѣнникъ! измѣнникъ!“ кидали въ него грязью. Подавленный этимъ презрѣніемъ, онъ теперь весь отдался религіи, неопустительно посѣщая церковныя службы и строго соблюдая посты [2]). Въ тоже время, свободный отъ всякихъ служебныхъ занятій, уходя, какъ онъ говорилъ, отъ гоненій человѣческихъ въ небо, Сперанскій получилъ полную возможность разобраться въ своихъ богослов-

[1]) Ст. Ѳ. Дмитріева въ Русск. Архивѣ за 1868 г., стр. 1644.

[2]) Великопермская и Пермская епархія, — прот. Евг. Попова, стр. 137—142; ст. М. Н. Лонгинова въ Русск. Вѣстн. за 1859 г., октябрь, стр. 559—560.

скихъ и философскихъ убѣжденіяхъ и дать практическую оцѣнку тому мистическому ученію, съ которымъ до сихъ поръ онъ былъ знакомъ только съ теоретической стороны. Оставивъ теоретическое изученіе его, онъ старался теперь практически постигнуть глубины мистицизма, усвоивая при этомъ его истины не умомъ только, но и сердцемъ. На первыхъ порахъ, впрочемъ, прежній теоретикъ сказывался еще въ обиліи разсужденій и въ болѣе разсудочномъ, чѣмъ сердечномъ, отношеніи къ дѣлу. Такими именно чертами характеризуются письмо его къ Петру Андреевичу Словцову, помѣченное 6 августа 1813 г. и трактатъ о литургіи, написанный въ томъ же году. И то и другое могутъ быть поэтому поставлены на рубежѣ новаго періода въ направленіи религіозной мыслительности Сперанскаго.

Словцовъ, по всей вѣроятности, жаловался Сперанскому на свои стѣсненныя обстоятельства, и онъ, самъ находившій единственное утѣшеніе въ религіи, въ обширномъ письмѣ предлагаетъ тоже утѣшеніе и Словцову, указывая и тѣ средства, при помощи которыхъ можно обрѣсти внутренній миръ въ трудныя минуты жизни. Не имѣть въ такія минуты никакого утѣшенія, по признанію Сперанскаго, дѣйствительно, очень тяжело; а между тѣмъ собственно отъ насъ самихъ зависитъ то, чтобы имѣть его. Всякій знаетъ это и однако рѣдко пользуется этимъ, доступнымъ для него, утѣшеніемъ, потому что не находитъ въ себѣ для того достаточно силъ. Но „сила самая благотворная и спасительная насъ окружаетъ, тѣснится у всѣхъ нашихъ чувствъ, толчется у нашего разума, *просвѣщаетъ вся-*

каго человѣка, грядущаго въ міръ. Мы ей *свои,* и *свои ее не пріемлютъ.* Тѣ, кои пріемлютъ, получаютъ тотчасъ, здѣсь на земли, въ сей самой жизни, власть и право быть сынами Божіими“ [1]). Слѣдовательно, все дѣло заключается лишь въ томъ, какъ почувствовать въ себѣ эту силу, какъ привлечь къ себѣ ея благотворное вліяніе. Въ этомъ-то послѣднемъ случаѣ люди чаще всего и сбиваются съ дороги: избалованные „лжеименнымъ разумомъ“, они ищутъ эту спасительную силу въ разныхъ системахъ, книгахъ и размышленіяхъ. Они похожи на слѣпыхъ, которые, не имѣя зрѣнія, стараются однако опредѣлить свѣтъ, тогда какъ для этого прежде всего нужно зрѣніе. Здѣсь-то для человѣка и представляются большія затрудненія. Въ природѣ человѣческой доброе и злое такъ тѣсно соединено между собою, что человѣкъ часто не можетъ даже болѣе или менѣе ясно различить одно отъ другаго, тогда какъ такое различеніе необходимо прежде всего. Различить одно отъ другаго и разграничить между собою эти два бытія, доброе и злое, такъ тѣсно соединенныя между собою въ природѣ человѣческой, можно только *водою, духомъ и огнемъ.* „Тщетны всѣ умствованія; нѣтъ другихъ средствъ, кромѣ сихъ“.

Очищеніе водою, которое на языкѣ Сперанскаго называется также путемъ Іоанна Предтечи, представляетъ, по его мнѣнію, первую ступень къ нравственному прозрѣнію, первый шагъ къ тому утѣшенію, которое такъ необходимо для всякаго человѣка. На этомъ

---

[1]) Въ память Сперанскаго, стр. 411 и далѣе.

пути „чтобы отдѣлить зло, надобно прежде его обнаружить; надобно всѣ, таящіяся внутри насъ, подъ видомъ слабостей и даже самыхъ добродѣтелей, дѣйствительные пороки вывесть на поверхность“. Необходимо произвести надъ самимъ собою судъ по тремъ главнымъ законамъ человѣческаго бытія: по гражданскому, нравственному и духовному. Такой судъ, если только онъ производится правильно, очень тяжелъ для человѣка, потому что почти равняется смертному приговору его надъ самимъ собою. При этомъ судѣ нельзя уже надѣяться на оправданіе, нельзя указывать на смягчающія вину обстоятельства; „кто, ставъ на семъ судѣ, не почувствуетъ себя величайшимъ преступникомъ по всѣмъ тремъ законамъ правды, тотъ еще не размышлялъ о себѣ и не видитъ ни зги“. Для того, чтобы увидѣть все свое внутреннее безобразіе, необходимо, „не щадя себя, не взирая на всѣ стоны самолюбія“, пустить „ножъ испытанія въ самую средину того ужаснаго нарыва, той широкой раны, которая покрываетъ и грызетъ все тѣло и душу человѣка“. Въ противномъ случаѣ, при поверхностномъ обозрѣніи своихъ мыслей и движеній, все дѣло можетъ окончиться словами: „нѣсмь, якоже прочіи человѣцы“. Строгій судъ надъ самимъ собою служитъ первымъ и необходимымъ основаніемъ всѣхъ религій; онъ есть *гласъ вопіющаго въ пустыни: покайтеся* и безъ него тщетны всѣ средства; „все, что люди ни мыслятъ, ни дѣлаютъ, ни затѣваютъ, все есть прахъ, вѣтромъ возметаемый, и по истинѣ не стоитъ даже и помышленія“. Когда судъ надъ самимъ собою будетъ совершенъ, тогда всякій увидитъ, что

преступники, осужденные закономъ, публично наказанные и сосланные, въ сущности „агнцы добродушія въ сравненіи со всѣмъ тѣмъ, что называемъ мы часто: *честный и порядочный человѣкъ*". Сознавъ же себя величайшимъ преступникомъ, человѣкъ совершенно измѣнитъ и свой взглядъ на вещи: „люди и ихъ несправедливости.... исчезнутъ; останется одинъ Богъ и Его орудія". Во всѣхъ случаяхъ своей жизни человѣкъ увидитъ отеческую руку своего Творца, которая влекла его къ Нему и которую онъ такъ часто съ негодованіемъ отвергалъ. Онъ уразумѣетъ, что, несмотря на его закоснѣлость въ грѣхѣ, та же рука съ тою же любовію и теперь *насильно* исторгла его изъ „Вавилона страстей" и поставила на спасительномъ пути самопознанія. Вмѣстѣ съ познаніемъ себя человѣкъ уже по необходимости почувствуетъ и презрѣніе къ міру. То, что считалось имъ раньше слабостью, покажется ему порокомъ; а порокъ сдѣлается для него гнустнымъ и отвратительнымъ. Тогда начнутъ исчезать въ немъ прежнія очарованія и мало по малу „будетъ взиматься отъ глазъ.... то облако, которое скрывало свѣтъ и прерывало вліяніе благотворной его силы". Тогда явится сознаніе нужды въ помощи этой силы, и помощь не замедлитъ придти. „Сіи начатки чувствія, по словамъ Сперанскаго, именуются состояніемъ *возрожденія* и суть не что другое, какъ рожденіе въ насъ Благодати, то есть І. Христа".

Такъ путь самопознанія, путь Іоанна Предтечи, описанный у Сперанскаго чертами, сходными съ та-

кимъ же описаніемъ въ Сіонскомъ Вѣстникѣ [1]), приводитъ человѣка къ возрожденію, которое понимается Сперанскимъ не въ православномъ смыслѣ возрожденія насъ самихъ по образу Христа, облеченія во Христа, пріобрѣтенія единаго съ Нимъ духа, а именно въ смыслѣ рожденія въ душѣ человѣка самого vпостаснаго Слова Божія. Первые признаки такого рожденія Христа въ душѣ сначала слабы: „Христосъ рождается въ яслѣхъ, отъ бѣдной, *горькой* Маріи. Однѣ высшія *духовныя* силы нашего бытія, ангелы и мудрые востока, знаютъ небесное его достоинство; могутъ однако же и низшія *душевныя* силы, пастыри, ощутить сіе рожденіе, если они бдятъ и примѣчаютъ". А для того, чтобы примѣтить начало такого рожденія въ насъ Христа, должно принять во вниманіе и помнить, что „всякая добрая мысль, всякое доброе движеніе воли есть мысль и движеніе Христово; *безъ Мене не можете ничесоже*". По мѣрѣ того, какъ человѣкъ, примѣчая добрыя движенія своей воли, будетъ относить ихъ ко Христу, дѣйствующему въ немъ, Онъ будетъ возрастать въ его душѣ, и, наконецъ, настанетъ тотъ счастливый моментъ, когда онъ ощутитъ Его въ себѣ „съ такою живостью, съ такимъ внутреннимъ убѣжденіемъ въ дѣйствительномъ Его присутствіи", что съ непостижимою для него самого радостью скажетъ: „такъ, это точно Онъ, *Господь мой и Богъ мой*"! Но моменты такого, такъ сказать, чувственнаго ощущенія присутствія Христа бываютъ очень кратки и скоро прекращаются; это происходитъ отъ

---

[1]) Сіонскій Вѣстникъ 1817 г., ч. IV, апрѣль, стр. 21 и слѣд.

того, что самопознаніе или крещеніе Іоанново, собственно говоря, не очищаетъ человѣка отъ грѣховъ, а только обнаруживаетъ ихъ. Есть другое крещеніе во Христа, крещеніе водою и духомъ, которое служитъ уже во оставленіе грѣховъ, совершенно очищаетъ ихъ. Таинство этого крещенія совершается надъ нами еще въ младенчествѣ; но дѣйствіе его должно продолжаться во всю жизнь. Открывъ въ себѣ на пути самопознанія два бытія, истинное и ложное, на пути возрожденія, просвѣщенія и креста мы должны посвятить всю свою жизнь тому, чтобы усиливать первое бытіе и разрушать второе. При всемъ томъ однако и „сіе усиленіе и сіе разрушеніе производятъ въ насъ та же любовь, тотъ же Христосъ; но въ первомъ Онъ дѣйствуетъ положительно, наполняя насъ чувствомъ своего присутствія, а во второмъ — отрицательно, распиная наши страсти, пороки, склонности и привычки на крестѣ страданія и самоотверженія". Такое распинаніе нашихъ страстей и порочныхъ склонностей необходимо, потому что иначе и невозможно наслажденіе истиною и добромъ: этому будутъ мѣшать ложь и зло. Такъ „въ страданіи, и единственно почти въ страданіи, во все теченіе настоящей жизни" состоитъ право быть сынами Божіими. Выяснить, какъ въ этомъ страданіи заключается все счастье, невозможно; „люби, страдай—и всё узнаешь".

Такимъ образомъ въ дѣлѣ личнаго своего спасенія человѣкъ, по взгляду Сперанскаго, большею частію остается лицемъ постороннимъ. Ему удѣляется только починъ въ дѣлѣ самопознанія; но разъ онъ дошелъ до

сознанія своего нравственнаго безобразія, прошелъ путь Іоанна Предтечи, далѣе въ немъ уже дѣйствуетъ рождающійся въ его душѣ Христосъ. На пути возрожденія человѣкъ долженъ только заставить свои душевныя силы бдѣть и примѣчать это рожденіе Христа подобно тому, какъ бдѣли и примѣтили временное Его рожденіе на землѣ евангельскіе пастыри и волхвы, и потомъ не препятствовать родившемуся уже Христу разрушать въ душѣ ложные навыки, пороки и страсти. Христосъ Самъ довершитъ дѣло спасенія, очиститъ душу человѣка и вселится въ ней. — Это уже вполнѣ мистическій взглядъ на дѣло спасенія, далеко уклоняющійся отъ истиннаго православнаго взгляда, по которому для того, чтобы возродиться по образу Христа и облечься въ Него, человѣкъ, при помощи божественной благодати, всегда немощное врачующей и оскудѣвающее восполняющей, долженъ самъ распять плоть свою со страстьми и похотьми и разрушить то ложное бытіе, которое закрываетъ отъ него истину. Правда, самъ человѣкъ своими собственными силами не можетъ придти ко Христу; для этого нужно не только поученіе или указаніе, но и внутреннее влеченіе со стороны Отца Небеснаго (Іоан. VI. 44—45); тѣмъ не менѣе однако и естественныя силы человѣка, въ которыхъ вложено стремленіе къ добру, имѣютъ въ дѣлѣ спасенія, безъ сомнѣнія, важное значеніе. „И то и другое, по словамъ протопресвитера Янышева, безъ сомнѣнія неотдѣлимо другъ отъ друга; дѣйствіе благодати всеобщей, проявляющейся въ совѣсти и разумѣ человѣка, находитъ свое усиленіе и проясненіе въ явленіи Спа-

сителя, или въ словѣ о Немъ: Богъ какъ Отецъ, какъ Творецъ и Промыслитель міра, открывается чрезъ евангеліе чувству и сознанію человѣка падшаго, какъ его Искупитель и Освятитель; дѣйствія благодати всеобщей и евангельской, такъ сказать, встрѣчаются между собою при вліяніи на нравственную человѣческую потребность, оживляютъ ее и дѣлаютъ человѣка способнымъ какъ вступить въ общеніе со свѣтомъ, такъ и отвергнуться отъ него“ [1]). Если человѣкъ и откроетъ въ себѣ послѣ этого добрыя мысли и движенія воли, какъ даръ содѣйствующей ему божественной благодати, то онъ не долженъ, относя ихъ ко Христу, предоставить окончаніе дѣла спасенія Его божественной силѣ, но, вспомоществуемый этою благодатію, долженъ усилить трудъ самоусовершенствованія и, не озираясь назадъ, идти все впередъ, никогда не довольствуясь исполненнымъ. У Сперанскаго, напротивъ, на всемъ этомъ пути дѣйствуетъ не столько самъ человѣкъ, сколько родившійся и вселившійся въ немъ Христосъ; даже молитва, которой православная церковь въ лицѣ св. отцевъ придаетъ значеніе великой силы въ дѣлѣ спасенія человѣка, у Сперанскаго, въ сущности, является дѣйствіемъ обитающаго въ душѣ человѣка Христа. „Не мы молимся, а Онъ (т. е. Христосъ). Кто безъ Него смѣетъ выговорить: *Отче нашъ!* Богъ есть Его Отецъ, а нашъ единственно чрезъ Него и въ Немъ“ [2]).

---

[1]) Изъ лекцій по нравственному богословію, протопресвитера І. Янышева. Правосл. Обозрѣніе за 1886 г., декабрь, стр. 733.

[2]) Въ память Сперанскаго, стр. 420.

Тѣмъ не менѣе, по мысли Сперанскаго, человѣкъ все таки долженъ молиться, особенно на первыхъ порахъ, на пути самопознанія, потому что кто бѣденъ, тотъ проситъ. Молитва нечувствительно приведетъ его къ обращенію со Христомъ; а обращеніе со Христомъ приведетъ ко кресту и вмѣстѣ съ тѣмъ дастъ возможность разумѣть св. писаніе, чтеніе котораго будетъ служить для него средствомъ къ поддержанію общенія со Христомъ. Уразумѣть св. писаніе безъ обращенія со Христомъ невозможно, потому что „въ духовномъ мірѣ ни нашей земной исторической истины и ничего тѣлеснаго искать не должно“ [1]). Слова Господни — духъ и животъ, и кто же можетъ открыть духъ Христовъ, какъ не Онъ самъ? „Св. писаніе вообще ничто иное есть, какъ изображеніе или представленіе въ разныхъ формахъ и видахъ одной и той же истины, а именно того, какъ Богъ бесѣдовалъ и сообщался съ людьми сперва въ формѣ ангельской и пророческой (завѣтъ ветхій), потомъ ближе и яснѣе, въ формѣ своего Сына—Слова (завѣтъ новый). Сіи изображенія начертаны единственно для того, чтобы означить намъ, что и мы въ себѣ тоже самое испытать можемъ и должны. Искать въ св. писаніи нашихъ безплодныхъ и пустыхъ историческихъ истинъ и суесловнаго порядка нашей бѣдной, пятичувственной логики, это значитъ ребятиться, забавлять себя бездѣлками учености или литературы. Еще повторяю, тутъ ничего не должно искать, кромѣ образа и представленія Божіихъ съ человѣкомъ

---

[1]) **Тамъ же, стр. 420.**

сообщеній“ [1]). Человѣкъ, самъ на себѣ не испытавшій такихъ сообщеній съ Богомъ, какія представляются въ св. писаніи, не можетъ ни понять этихъ послѣднихъ, ни повѣрить имъ. Но, если онъ самъ обращается со Христомъ и сообщается съ Нимъ, то „какое пріумноженіе вѣры и любви видѣть, что тысячи другихъ людей на необъятномъ разстояніи временъ и языковъ тоже самое чувствовали и видѣли, что чувствуемъ и видимъ мы въ сію минуту, и что всѣ сіи отдаленныя изображенія со всею точностію, дѣйствительно, *на яву* въ насъ совершаются“ [2]). Въ св. писаніи, слѣдовательно, нуженъ и важенъ для человѣка не буквальный смыслъ, а смыслъ таинственный, духовный. Находить въ немъ наши безплодныя и пустыя историческія истины значитъ забавляться бездѣлками. Одно только, что можно и должно видѣть въ св. писаніи, это — изображеніе тѣхъ именно Божіихъ сообщеній съ людьми, того внутренняго обращенія человѣка съ Богомъ, какое испытываетъ и теперь всякій истинный, возрожденный христіанинъ, въ душѣ котораго родился и дѣйствуетъ Христосъ. Историческій элементъ въ св. писаніи, слѣдовательно, не имѣетъ значенія, такъ какъ подъ оболочкою историческихъ фактовъ скрыты высшія духовныя тайны, которыя однѣ только и важны для человѣка.

Такой узкій взглядъ на св. писаніе былъ характерною чертою ученія нашихъ мистиковъ, и Сперанскій, очевидно, въ этомъ сходился съ ними. По мнѣ-

---

[1]) Тамъ же, стр. 420—421.

[2]) Тамъ же, стр. 421.

нію мистиковъ, какъ мы видѣли [1]), св. писаніе приноситъ только ту пользу, что возбуждаетъ и наставляетъ сердце человѣка внимать внутреннему слову и приготовляетъ его къ принятію ученія, уже преподаннаго внутрь Христомъ; оно—лишь нѣмой наставникъ, указывающій на живаго Учителя, обитающаго въ сердцѣ человѣка. Вытекавшее изъ такого взгляда на св. писаніе стремленіе мистиковъ къ аллегоріи, къ изъясненію священныхъ словъ и событій исключительно въ таинственномъ смыслѣ, также, какъ увидимъ, не было чуждо Сперанскому. Не только отдѣльные тексты св. писанія, но даже цѣлыя священныя событія истолковывались имъ иногда въ таинственномъ, духовномъ смыслѣ, безъ всякаго отношенія къ ихъ истинному, прямому, историческому смыслу.

Итакъ, по взгляду Сперанскаго, чтеніе св. писанія только при такомъ именно духовномъ пониманіи его и можетъ быть благочестивымъ упражненіемъ, укрѣпляющимъ и утверждающимъ человѣка въ его обращеніи со Христомъ. Другимъ подобнымъ, но болѣе дѣйственнымъ средствомъ служитъ евхаристія. Обращеніе со Христомъ, достаточно утвердившись въ душѣ человѣка, необходимо возбуждаетъ въ немъ любовь ко Христу, а эта любовь въ свою очередь вызываетъ желаніе соединиться съ Нимъ. И вотъ въ это именно время Христосъ Самъ предлагаетъ человѣку такое соединеніе. „Христосъ предлагаетъ намъ съ Нимъ соединиться, имѣть одно тѣло, одну кровь!—И сіе соедине-

---

[1]) См. I главу настоящаго сочиненія.

ніе дѣйствительно, не въ фигурахъ и метафорическихъ значеніяхъ, но самымъ точнымъ пресуществленіемъ (transubstantiatio) совершается“ [1]).

Нѣсколько словъ объ евхаристіи даютъ Сперанскому поводъ высказать свое мнѣніе относительно всѣхъ вообще церковныхъ установленій. Стихійная мудрость, по его словамъ, составивъ для себя какую-то философо-ѳеософо-христіанскую метафизику, возмечтала, что открыла новый и болѣе удобный путь къ истинѣ, чѣмъ тотъ, который предлагается церковію въ ея установленіяхъ. „Какъ будто, отвергнувъ слова, фигуры, формы и изображенія, церковію принятыя, мудрецы сіи не принуждены были ввести также свои слова, формы и изображенія; какъ будто предъ Богомъ метафизическая наша истина всегда словами, то есть формами и умственными начертаніями представляемая, чище и Ему угоднѣе, нежели обряды церковные.... Установленія церковныя по истинѣ удовлетворяютъ всѣмъ человѣческимъ положеніямъ. Цѣль ихъ есть возбужденіе или, лучше сказать, усиленіе возбужденной уже покаяніемъ любви“ [2]). Для этого церковь предлагаетъ людямъ простымъ назидательные обряды, трогательныя молитвы и священныя таинства, а людямъ, привыкшимъ къ размышленію, даетъ темы для самыхъ глубокомысленныхъ и обширныхъ разсужденій. „Одна литургія Іоанна Златоустаго или Василія Великаго можетъ занять на всю жизнь и

---

[1]) Въ память Сперанскаго, стр. 422.

[2]) Тамъ же, стр. 423.

даже поглотить въ себѣ всѣ размышленія самаго глубокомысленнаго испытателя" [1]).

Такъ, увлекаясь мистицизмомъ, Сперанскій въ тоже время, какъ человѣкъ богословски образованный, видѣлъ и слабыя его стороны и осуждалъ ихъ. Въ ряду такихъ слабыхъ сторонъ мистицизма было между прочимъ и отрицаніе имъ всего внѣшняго въ религіи, какъ несоотвѣтствующаго цѣли, къ которой она стремится. Мы уже имѣли случай указывать въ своемъ мѣстѣ, какъ рѣзко отзывался, напримѣръ, Сіонскій Вѣстникъ о церковной обрядности. Можно поэтому думать, что именно въ виду подобнаго отношенія мистиковъ къ означенному предмету Сперанскій такъ сильно настаиваетъ предъ Словцовымъ на уваженіи ко всѣмъ вообще церковнымъ установленіямъ, указывая на ихъ большое воспитательное значеніе и на одинаковую пригодность ихъ какъ для людей простыхъ, такъ и для людей, привыкшихъ къ размышленію.

И какъ бы для того, чтобы подтвердить свою мысль о томъ, что „одна литургія Іоанна Златоустаго или Василія Великаго можетъ занять на всю жизнь и даже поглотить въ себѣ всѣ размышленія самаго глубокомысленнаго испытателя", Сперанскій въ слѣдующемъ же мѣсяцѣ, послѣ того, какъ имъ было написано письмо къ Словцову [2]), написалъ свой трактатъ о литургіи, въ которомъ, дѣйствительно, указалъ предметы, достой-

---

[1]) Тамъ же, стр. 422.

[2]) Письмо къ Словцову помѣчено 6 августа, а трактатъ О литургіи 6 сентября 1813 г.

ные самаго основательнаго изученія со стороны всякаго испытателя христіанина.

Въ этомъ своемъ трактатѣ Сперанскій не прямо приступаетъ къ изъясненію литургіи. Въ краткихъ чертахъ онъ изображаетъ сначала картину паденія и искупленія человѣка и затѣмъ уже переходитъ къ жертвоприношеніямъ, какъ изображеніямъ и воспоминаніямъ единой великой жертвы Христа, принесшаго Самого Себя за грѣхи всего рода человѣческаго, — при чемъ прежде выясняетъ смыслъ жертвоприношеній ветхозавѣтныхъ и потомъ уже говоритъ о жертвѣ новозавѣтной, приносимой на литургіи.

Религія, по словамъ Сперанскаго [1]), есть законъ, установленный Богомъ для отдѣленія добра отъ зла въ мірѣ духовномъ. Наряду съ этимъ закономъ существуетъ другой законъ, подчиненный первому, для отдѣленія добра отъ зла въ мірѣ физическомъ. И тотъ и другой законъ имѣетъ цѣлью возглавленіе всяческихъ во І. Христѣ, а потомъ—преданіе царства Богу Отцу. Но ни ангелы, ни человѣкъ, вслѣдствіе своего паденія, не могли исполнить этихъ законовъ, и поэтому исполненіе ихъ принялъ на себя Сынъ Божій. — Паденіе ангела свѣта, увлекшаго за собою другихъ, подчиненныхъ ему ангеловъ и совратившаго, впослѣдствіи, человѣка, было необходимымъ дѣйствіемъ того избытка бытія, которымъ была награждена вся тварь въ началѣ своего сотворенія. „Все было въ истинѣ, въ единствѣ, въ вѣчности, въ Богѣ. Но все было въ избыткѣ бытія“.

---

[1]) См. ниже Приложеніе I къ нашему сочиненію.

Этимъ избыткомъ бытія въ ангелѣ свѣта Сперанскій очевидно считаетъ то преимущество его предъ всѣми ангельскими воинствами, то могущество и достоинство, которыми онъ былъ награжденъ отъ Бога при сотвореніи и которыя, подъ вліяніемъ уклонившейся ко злу дарованной ему Богомъ свободы, породили въ немъ пагубную гордость, бывшую ближайшею причиною его паденія [1]). Такимъ образомъ взглядъ Сперанскаго на паденіе ангеловъ, повидимому, согласенъ съ взглядомъ православной Церкви на тотъ же предметъ; но сжатость языка, краткость и неопредѣленность выраженій въ его мысляхъ по этому поводу даютъ нѣкоторое основаніе думать, что фактъ паденія ангела свѣта представлялся Сперанскому въ нѣкоторой степени дѣломъ необходимости, явленіемъ неизбѣжнымъ, совершившимся въ силу того основного закона, по которому всякое дѣйствіе вызываетъ противодѣйствіе. „Таковъ есть законъ силы, дѣйствующей на ничтожество, говоритъ онъ, — законъ всякаго дѣйствія и воздѣйствія, законъ пресыщенія. Первое дѣйствіе сего избытка открылось въ ангелѣ свѣта. Онъ первый воздѣйствовалъ на начало всякаго дѣйствія, на Бога; отторгся отъ единства и присвоилъ себѣ самобытность. Лишенный истины и свѣта, онъ основалъ царство лжи, раздѣленія и тьмы". Первыя усилія падшаго ангела устремились на другихъ ангеловъ, которыхъ онъ возстановлялъ противъ Творца, клевеща, что Тотъ сокрылъ отъ нихъ тайну ихъ бытія,

---

[1]) **Православное догматическое богословіе, арх. Макарія, т. I, стр. 407—410.**

Нѣкоторые ангелы, дѣйствительно, были увлечены падшимъ и подверглись одинаковой съ нимъ участи; другіе воспротивились ему и могли бы быть сокрушены имъ, если бы ихъ не заступилъ Сынъ Божій, оставившій для этого Отчее нѣдро, истощившій Себя и воспріявшій на себя бытіе ангельское [1]).

Какъ и все сотворенное, человѣкъ сначала также „былъ во Христѣ, а міръ былъ въ человѣкѣ, и тако все было въ Богѣ. Сокращенный образъ всѣхъ красотъ міра была жена, плоть отъ плоти человѣка и кость отъ костей его". Человѣкъ, слѣдовательно, былъ микрокосмомъ, какъ смотрѣли на него мистики и какъ опредѣленнѣе говоритъ объ этомъ самъ Сперанскій въ другомъ мѣстѣ [2]). Онъ былъ „зерцаломъ, въ коемъ Іисусъ Христосъ видѣлъ міръ" [3]), а жена была отраженіемъ этого зерцала, „сокращеннымъ образомъ всѣхъ красотъ міра". Такъ міръ былъ въ человѣкѣ, а человѣкъ во

---

[1]) Мысли о борьбѣ падшихъ ангеловъ съ ангелами добрыми и о заступничествѣ за послѣднихъ Сына Божія, по всей вѣроятности, заимствованы Сперанскимъ изъ Апокалипсиса (Апок. XII. 7—9 и XIX. 11—21). Но мысль о принятіи для этого Христомъ на себя ангельскаго бытія едва ли не составляетъ личной догадки самого Сперанскаго.

[2]) См. Приложеніе III. — «Первый человѣкъ былъ весь душевенъ; онъ имѣлъ чувствилище не въ мозгу, но а plexo solari, чувствилище, въ коемъ всѣ измѣненія природы изображались безъ времени и разстояній; не было еще органовъ, не было еще раздѣленія чувствъ; все было одно осязаніе, міръ вещей былъ ему соприсущимъ, все было внутреннее, ничего внѣшняго; онъ вмѣщалъ въ себѣ все и дѣйствительно былъ микрокозмъ».

[3]) Тамъ же.

Христѣ, и все было въ Богѣ [1]). Существовало полное единство между Богомъ и его твореніемъ, пока наконецъ оно не было расторгнуто тѣмъ же падшимъ духомъ, который отвратилъ отъ Творца и нѣкоторыхъ ангеловъ. „Низверженный на землю, духъ лжи внѣдрился во всѣ стихіи міра и посредствомъ ихъ вселился въ жену". Какъ и предъ ангелами, онъ и предъ человѣкомъ оклеветалъ Бога въ томъ, что Онъ сокрылъ отъ него тайну его бытія и такимъ образомъ „всераздробляющею силою онъ (духъ лжи) раздѣлилъ міръ отъ жены, жену отъ мужа, мужа отъ Бога; все отторгнулъ отъ единства; все привелъ въ самобытіе". До сихъ поръ человѣкъ не имѣлъ этого самобытія; онъ былъ существомъ страдательнымъ, органомъ Божественнаго дѣйствія, орудіемъ, которымъ Богъ дѣйствовалъ на

[1]) Подробный разборъ взгляда Сперанскаго на первобытное состояніе человѣка будетъ предложенъ позже, когда мы встрѣтимся съ трактатомъ его, спеціально посвященнымъ этому вопросу. Въ данномъ же случаѣ, по поводу взгляда Сперанскаго на человѣка, какъ на малый міръ—микрокосмъ, считаемъ необходимымъ указать, что такой взглядъ встрѣчается и у нѣкоторыхъ отцевъ и учителей церкви. Такъ, напримѣръ, по словамъ св. Григорія Богослова, при сотвореніи человѣка «Богъ изъ сотвореннаго уже вещества взявъ тѣло, а отъ Себя вложивъ жизнь (что въ словѣ Божіемъ извѣстно подъ именемъ души, или образа Божія), творитъ какъ бы нѣкоторый второй міръ, въ маломъ — великій» (Православно-догматич. богословіе,—арх. Макарія, т. I, стр. 428). Человѣкъ, принадлежа по душѣ къ міру духовному, а по тѣлу—къ физическому, дѣйствительно, представляетъ собою какъ бы сокращеніе обоихъ великихъ міровъ, и взглядъ Сперанскаго, слѣдовательно, имѣетъ за себя нѣкоторыя основанія. Но его мысли объ отношеніи этого микрокосма-человѣка къ Богу, отношеніи чисто страдательномъ, противорѣчатъ ученію православной церкви о человѣкѣ, какъ существѣ личномъ, въ которомъ Богъ обиталъ своею благодатію, не стѣсняя его личной свободы.

міръ. Человѣкъ былъ въ Словѣ и, конечно, не могъ видѣть въ Немъ ничего, кромѣ добра. Теперь такое единеніе съ Словомъ было нарушено; онъ впалъ въ самобытіе, слѣдствіемъ котораго было явившееся въ немъ чувство наготы. Природа человѣческая впрочемъ по самой уже своей сущности есть природа обнаженная; до паденія ея покровомъ было нѣдро Сына Божія; послѣ же паденія, исторгнувшись изъ этого нѣдра, она осталась именно тѣмъ, чѣмъ и была по своей сущности.— По закону ложнаго самобытія, въ которое впалъ человѣкъ, онъ долженъ былъ бы постепенно раздробляться и въ концѣ концевъ совершенно низвергнуться въ область тьмы. Предоставленный самому себѣ, онъ окончательно удалился бы отъ Бога. „Но свѣтъ, иже во тьмѣ свѣтится и коего тьма не объятъ, не отступилъ отъ него и въ семъ положеніи. Тотъ, кто изтощилъ себя для натуры ангельской и въ ней побѣдилъ змія древняго, Агнецъ, закланный отъ сложенія міра, воспріялъ на себя и плоть человѣческую и *Слово плоть бысть и вселися въ насъ*“.

Въ мірѣ вещественномъ произошло тоже обнаженіе, тоже смятеніе и борьба силъ, которыя произошли въ человѣкѣ и которыя могли бы низвергнуть и его въ первобытной хаосъ, если бы опять таже сила, которая спасла отъ окончательнаго паденія человѣка, не поддержала бы и самый міръ въ его паденіи. Только благодаря вмѣшательству этой спасительной, божественной силы, вся вселенная приведена въ должный порядокъ, получивъ возможность въ будущемъ возвратиться

къ первобытному порядку, нарушенному паденіемъ человѣка.

Такъ какъ человѣкъ отторгся отъ единенія съ Сыномъ Божіимъ вслѣдствіе своего стремленія къ самобытію, то отсюда и тайна его возсоединенія со Христомъ, тайна религіи, заключается въ уничтоженіи самобытія, потому что „какъ скоро человѣкъ не въ самомъ себѣ, то онъ въ Богѣ". „Князь міра былъ уже побѣжденъ въ то самое мгновеніе, какъ Богъ явился во плоти. Избранные уже запечатлѣны, дѣло спасенія въ вѣчныхъ первообразныхъ идеяхъ уже совершено, и ангелы воспѣли уже побѣдную пѣснь: святъ, святъ, святъ. Но кровь Агнца, закланнаго отъ сложенія міра, дѣйствуя во плоти, должна была по необходимости дѣйствовать во времени, и *постепенно* проникая и очищая толщу самобытности, утонять и возносить ее на небеса". Такъ возникла экономія нашего спасенія, которая состоитъ именно въ постепенномъ открытіи и дѣйствіи Сына Божія въ человѣкѣ. Роль природы человѣческой въ этой экономіи заключается въ томъ, чтобы „быть тѣмъ, чѣмъ она должна быть по первообразному ея бытію: оставлять въ себѣ дѣйствовать Сыну Божію, быть Его орудіемъ, быть тѣломъ, силѣ Его послушнымъ". Дѣло же Сына Божія въ экономіи человѣческаго спасенія состоитъ въ томъ, чтобы „производить во времени то, что разъ навсегда сдѣлано въ вѣчности, повторить въ каждомъ человѣкѣ (избранномъ) жертву Агнца, закланнаго отъ сложенія міра". „Въ ознаменованіе сихъ двухъ великихъ происшествій, или, лучше сказать, сего одного вѣчнаго происшествія, образуе-

маго отдѣльно во времени, въ ознаменованіе сей священной и единственной тайны нашего спасенія установлены жертвоприношенія". Такимъ образомъ сущность всѣхъ жертвоприношеній состоитъ въ воспоминаніи величайшей жертвы, принесенной Сыномъ Божіимъ, „*совершившейся* на небесахъ и *совершенной* на земли". Дѣйствія, при помощи которыхъ совершается самое воспоминаніе, называются *священнодѣйствіемъ*. Священнодѣйствіе вообще тѣмъ чище и яснѣе, чѣмъ оно ближе къ своему первоначальному образцу, чѣмъ дѣло спасенія ближе къ концу. Отсюда священнодѣйствія ветхаго завѣта не могли, конечно, имѣть той ясности, какую имѣютъ священнодѣйствія новаго завѣта; но и тѣ и другія служатъ воспоминаніемъ одной и той же великой, небесной жертвы, изображеніемъ одного и того же первообраза. Въ ветхомъ завѣтѣ Ааронъ, соединенный родомъ съ Моисеемъ, къ которому Богъ говорилъ лицемъ къ лицу, и представлявшій собою поэтому Самого Бога, принялъ на себя санъ священнодѣйствія, былъ помазанъ въ великаго первосвященника и знаменовалъ собою Самого Христа, принявшаго на себя устроеніе человѣческаго спасенія и помазаннаго въ царя міру во времени. Отдѣленіе агнца и другихъ животныхъ чистыхъ и непорочныхъ для жертвоприношенія и приведеніе ихъ къ жертвеннику означало принятіе Сыномъ Божіимъ плоти и явленіе міру „въ видѣ самой кротости, въ видѣ Агнца". Возложеніе рукъ на жертвеннаго агнца, которымъ возлагались на него грѣхи, за которые онъ приносился, указывало на принятіе Христомъ на себя грѣховъ всего

рода человѣческаго. Осоленіе жертвы знаменовало то, что Сынъ Божій и „во времени пребываетъ вѣченъ“ и „въ грѣховной плоти безгрѣшенъ“; а закланіе агнца указывало на спасительную смерть Христа. Принесеніе первосвященникомъ жертвенной крови во святая, или во святая святыхъ единожды въ лѣто, означало возстаніе Христа изъ мертвыхъ и явленіе Его Отцу.— Таковъ былъ смыслъ ветхозавѣтныхъ священнодѣйствій. Сила всякаго вообще священнодѣйствія зависитъ отъ силы связи его образовъ съ первообразомъ. Эта связь производится вѣрою, и поэтому жертвоприношеніе безъ вѣры ничтожно и не имѣетъ смысла. Сила вѣры, восходя отъ образовъ къ первообразамъ, пресуществляла жертву земную въ жертву небесную, въ Самого Христа. Такимъ образомъ „существо жертвы состояло въ вѣрѣ, а существо вѣры въ пресуществленіи, существо же, разумъ и цѣль всего священнодѣйствія было возсоединеніе человѣка во Христѣ“.

При всей своей многознаменательности и спасительности, священнодѣйствія ветхаго завѣта не заключали однако въ себѣ такой силы и ясности, которая бы всегда могла удовлетворять человѣка. Поэтому въ ветхомъ завѣтѣ время отъ времени было возвѣщаемо людямъ, что впослѣдствіи будутъ даны другіе законы, написанные не на скрижаляхъ каменныхъ, а на скрижаляхъ сердца, и что Тотъ, Котораго знаменовали ветхозавѣтные образы, нѣкогда Самъ откроется міру, и тогда все ветхое мимоидетъ и будутъ вся нова. Наконецъ это время настало. „Сѣни и начертанія, типами жертвоприношеній изображаемыя, произвели и

истощили все свое дѣйствіе. Натура человѣческая могла уже принять впечатлѣніе архитиповъ яснѣе и непосредственнѣе. Гласъ вопіющаго въ пустыни, гласъ благодати предшествующей уже былъ слышанъ и внѣ Іерусалима, гдѣ приносимы были жертвы, и исхождаху всѣ креститися отъ Іоанна. Жена, на небесѣхъ родившая (Апок. гл. 12), могла родить уже и на землѣ. Сила Христова столько уже проникла натуру человѣческую, столько съ ней соединилась, что ангелъ могъ сказать Маріи: радуйся, благодатная, *Господь съ Тобою*". Явился Христосъ, и вмѣсто древнихъ образовъ установилъ новую тайну священнодѣйствія. Возлежа на вечери съ своими учениками, Онъ, благословивъ, преломивъ и давъ имъ хлѣбъ, сказалъ: *пріимите, ядите, сіе есть тѣло Мое, еже за вы ломимое; сіе творите въ Мое воспоминаніе;* а потомъ далъ имъ и чашу, говоря: *сія чаша новый завѣтъ есть въ Моей крови: сіе творите, елижды аще піете въ Мое воспоминаніе. Елижды бо аще ясте хлѣбъ сей и чашу сію піете, смерть Господню возвѣщаете, дондеже пріидетъ* (1 Коринѳ. XI. 24—27). Смыслъ этого новозавѣтнаго священнодѣйствія сходенъ съ ветхозавѣтнымъ въ томъ отношеніи, что предметъ того и другаго составляетъ воспоминаніе одной и той же жертвы, одного и того же таинства, совершившагося на небеси и совершеннаго на земли; но при всемъ томъ и то и другое различны между собою. Прежде всего, въ ветхозавѣтныхъ священнодѣйствіяхъ воспоминаніе было обращено болѣе на жертву, совершившуюся на небеси, тогда какъ въ новозавѣтномъ оно обращено болѣе на жертву, совер-

шенную на земли. Въ ветхозавѣтныхъ священнодѣйствіяхъ, кромѣ того, только сила вѣры пресуществляла жертву земную въ жертву небесную, въ Христа, и притомъ не иначе, какъ восходя отъ образовъ къ первообразамъ; въ новозавѣтномъ же священнодѣйствіи имѣетъ значеніе не одна сила вѣры, потому что „здѣсь хлѣбъ не есть типъ жертвы небесной, но самая сія жертва, самое тѣло Христово пресуществленное, и хотя къ дѣйствительности сего пресуществленія въ пріемлющемъ (subjective) потребна его вѣра, тѣмъ не менѣе въ предметѣ самомъ пресуществленіе и безъ вѣры его таинственными словами священнодѣйствія (благословеніемъ) уже совершилось, и если пріемлющій не имѣетъ вѣры (причащается недостойнѣ), то пріемлетъ не хлѣбъ одинъ, но осужденіе, и бываетъ *повиненъ*, по апостолу, *тѣлу и крове Господни*". Наконецъ, возсоединеніе во Христѣ, основная цѣль всѣхъ жертвъ, въ ветхозавѣтномъ священнодѣйствіи исполнялось только путемъ воспоминанія, тогда какъ въ новозавѣтномъ оно открывается вполнѣ явно, „ибо какъ можно двумъ существамъ тѣснѣе быть соединеннымъ, какъ имѣть одно общее тѣло и одну кровь, одну жизнь"? Высказывая такой чисто-православный взглядъ на таинство новозавѣтной жертвы, Сперанскій, очевидно, расходится съ мистиками, которые опредѣляли евхаристію, какъ „принятіе универсальной тинктуры, всю природу неограниченно наполняющей", и вмѣстѣ съ тѣмъ возстаетъ противъ реформатскаго взгляда на евхаристическую жертву, какъ на символическое дѣйствіе. Тѣ христіанскія исповѣданія, которыя отвергаютъ дѣйствитель-

ность пресуществленія въ новозавѣтномъ священнодѣйствіи, по его словамъ, „обращаютъ новое установленіе его къ ветхому и перемѣняютъ только типы“. У нихъ въ евхаристіи, такимъ образомъ, остается лишь воспоминаніе небесной жертвы, а не дѣйствительное соединеніе со Христомъ и, хотя они и говорятъ, что въ этомъ таинствѣ вѣрующему, въ то самое время, какъ онъ принимаетъ хлѣбъ, невидимо преподается тѣло Христово, но вводятъ этимъ только случайную связь между хлѣбомъ и дѣйствительнымъ тѣломъ Христовымъ, вводятъ духовное причащеніе, которое можетъ совершаться и безъ хлѣба и внѣ церкви, а дѣйствительное и видимое причащеніе отвергаютъ. При такомъ взглядѣ на таинство они необходимо должны уже отказаться отъ признанія страданій и жертвы Христовой въ человѣкѣ во времени, и нѣкоторые, дѣйствительно, доходятъ до этого. По ихъ взгляду оправданіе человѣка основывается на жертвѣ небесной, или даже и земной, разъ навсегда совершенной, и на предустановленіи человѣка; а жертва непрерывная, присутствіе Христа въ каждомъ вѣрующемъ, то есть всѣ дѣла живой вѣры сами въ себѣ не заключаютъ оправданія и являются уже необходимымъ слѣдствіемъ предустановленія. Такое заблужденіе, по мысли Сперанскаго, положительно ни съ чѣмъ несообразно, „ибо оно раздробляетъ единое званіе, единаго Христа, на части и, отторгая главу отъ тѣла, заставляетъ ее страдать, а тѣло пользоваться ея страданіемъ, какъ будто Слово, содѣлавшееся плотію, не объяло Собою всего ея состава, но дѣйствовало только въ нѣкоторой ея

части, не дѣйствуя и не производя тогоже самаго и въ другихъ". При единственно вѣрномъ, православномъ взглядѣ на таинство евхаристіи такое умственное, духовное причащеніе, какимъ оно является у реформаторовъ, никогда не можетъ удовлетворить человѣка, не можетъ замѣнить для него причащенія видимаго, „какъ развѣ по необходимости, восполняющей дѣйствіе вѣры" [1]).

Послѣ этихъ вступительныхъ разсужденій Сперанскій переходитъ наконецъ къ литургіи. Образы этого новозавѣтнаго священнодѣйствія у первыхъ христіанъ, по его словамъ, были просты и состояли только въ преломленіи хлѣба и принятіи вина въ собраніи вѣрующихъ. Послѣ къ этому были присоединены нѣкоторыя молитвы, потомъ чтеніе апостольскихъ посланій и, наконецъ, чтеніе евангелія. Но по размноженіи церквей явилась необходимость установить общія формы священнодѣйствія, основаніемъ которыхъ послужили нѣкоторыя главныя положенія. По смыслу этихъ положеній „воспоминаніе таинства искупленія, совершившагося одинъ разъ навсегда въ вѣчныхъ идеяхъ на небеси, должно быть сохраняемо и представляемо на земли типами такъ, какъ бы оно теперь еще тамъ на

---

[1]) О какой необходимости говоритъ здѣсь Сперанскій, понять довольно трудно. Можетъ быть онъ имѣетъ въ виду тѣ случаи, когда по какимъ либо внѣшнимъ обстоятельствамъ вѣрующій не можетъ сподобиться видимаго причащенія, и считаетъ при этомъ возможнымъ причащеніе невидимое. Какъ бы то ни было, такая уступка со стороны Сперанскаго не имѣетъ за себя достаточныхъ основаній въ ученіи православной церкви, которая, если говоритъ о необходимости причащенія, то всегда имѣетъ въ виду причащеніе видимое, а не духовное.

пренебесномъ жертвенникѣ совершалось, и сіе представленіе должно быть продолжаемо до окончательнаго всего во времени совершенія“. Въ таинствѣ этого священнодѣйствія происходитъ дѣйствительное пресуществленіе хлѣба и вина въ Божественное тѣло и кровь Христову; а отсюда уже понятно, что въ таинствѣ причащенія вѣрующій соединяется со Христомъ, принимая Его тѣло и кровь дѣйствительно, здѣсь на землѣ, а не умственно—на небѣ. Это великое дѣйствіе должно соединяться съ приличными молитвами и благодареніями; но сущность самой литургіи должна заключаться лишь въ преложеніи и причащеніи, которыя не представляютъ собою двухъ отдѣльныхъ таинствъ, а лишь два дѣйствія одного и того же таинства; причащеніе основывается на словахъ: *пріимите, ядите,* а преложеніе на словахъ: *сіе есть тѣло Мое.* Сообразно со всѣми указанными положеніями вся литургія, по мысли Сперанскаго, можетъ быть раздѣлена на три части.

Первая часть литургіи, проскомидія, представляетъ собою воспоминаніе и изображеніе на жертвенникѣ земномъ того, что совершается на жертвенникѣ пренебесномъ. Она состоитъ въ томъ, что отъ просфоры отдѣляется агнецъ въ воспоминаніе Господа и Бога и Спаса нашего Іисуса Христа, жрется крестовидно, прободается копіемъ, и, наконецъ, въ ознаменованіе исшествія крови и воды, въ потиръ вливается вино и вода. Два первыя дѣйствія основаны, по взгляду Сперанскаго, на типахъ апокалипсическихъ и находятся въ соотвѣтствіи съ типами ветхозавѣтными, тогда какъ два послѣднихъ основаны уже на типахъ евангельскихъ. Въ

ознаменованіе того, что при совершеніи этого дѣйствія на пренебесномъ жертвенникѣ соприсутствуютъ „блаженные духи благодати соединяющей пресвятыя Дѣвы и девять чиновъ, въ нихъ же Господь Іисусъ дѣйствовалъ на земли“, а также—„въ духѣ какъ живые, такъ и мертвые, всегда живые предъ Господомъ“, — части всѣхъ ихъ поставляются вокругъ агнца. Такое положеніе частей вокругъ агнца основано также на типахъ апокалипсическихъ и на той истинѣ, что духи вѣрующихъ, живыхъ и мертвыхъ, всегда соединены другъ съ другомъ, предстоятъ Господу и „прилагаются страстей Его и смерти: ибо Онъ есть единъ весь во всѣхъ“. Имѣя въ виду протестантскій взглядъ на поминовеніе умершихъ, какъ на дѣло излишнее и не имѣющее никакого значенія, Сперанскій указываетъ при этомъ основанія необходимости такого поминовенія. Такъ какъ всѣ вѣрующіе, живые и мертвые, суть едино во Христѣ, и такъ какъ „никому одному въ особенности спастися невозможно“, то, „слѣдовательно, живые, воспоминая мертвыхъ, воспоминаютъ самихъ себя; воспоминаніе сіе есть молитва святыхъ о совершеніи всѣхъ во едино, то есть о тѣлесномъ и окончательномъ воскресеніи во Христѣ, или, иначе сказать, молитва о томъ, чтобъ дѣйствіе смерти и воскресенія Христова, совершившееся на небеси, совершилось также во времени и на земли“. Отрицать дѣйственность молитвы за умершихъ—тоже, что отрицать дѣйственность молитвы за живыхъ. Если молитва о живыхъ можетъ улучшать ихъ положеніе, то и молитва объ умершихъ должна имѣть и имѣетъ тоже дѣйствіе, если только они умерли

въ вѣрѣ, потому что они живы предъ Господомъ, и вмѣстѣ съ ними мы представляемъ одно тѣло, одинъ духъ, одинъ храмъ Святаго Духа. „Счастливъ, о комъ молится (молятся?), говоритъ Сперанскій, ибо не молится (молятся?) иначе, какъ по усердію, по вѣрѣ, по любви и, слѣдовательно, по соединенію; вѣра дѣйствуетъ и по смерти въ послѣдствіяхъ ея; перемѣна лица предъ Богомъ не существенна". Такимъ образомъ молитва объ умершихъ, которая возносится православною церковью на литургіи, „есть весьма правильна и священна". Заканчивая свой обзоръ священнодѣйствій, совершаемыхъ на проскомидіи, Сперанскій добавляетъ, что въ заключеніе ея, сообразно съ ветхозавѣтными и апокалипсическими типами, приносится кадило и затѣмъ „все сіе дѣйствіе оканчивается испрошеніемъ Божія благословенія на сіи типы и пріятія ихъ *въ пренебесный жертвенникъ*".

„Второю частію литургіи, по мнѣнію Сперанскаго, можно считать пренесеніе на трапезу извнѣ (изъ книгохранилища) книгъ новаго завѣта и чтеніе апостольскихъ посланій и Евангелія". Она начинается съ „благослови Владыко" и продолжается до первой молитвы вѣрныхъ при распростертіи антиминса или до эктеніи „елицы оглашенніи".

Со времени исшествія оглашенныхъ, съ молитвы вѣрныхъ начинается третья часть литургіи, „дѣйствительное священнослуженіе", какъ говоритъ Сперанскій. Первымъ дѣйствіемъ въ этой части литургіи является распростертіе антиминса, въ которомъ обыкновенно находятся частицы св. мощей, въ память того, что пер-

выя литургіи совершались на гробахъ святыхъ. Далѣе слѣдуетъ перенесеніе честныхъ даровъ съ жертвенника на престолъ. Дары эти еще не пресуществлены и поэтому служатъ лишь образомъ, воспоминаніемъ небеснаго таинства; смыслъ же этого перенесенія даровъ указывается въ херувимской пѣсни. Цѣлованіе священнослужителей [1]), совершаемое въ воспоминаніе братскаго цѣлованія первыхъ христіанъ на такъ называемыхъ агапахъ, заканчиваетъ собою рядъ въ нѣкоторомъ родѣ предшествующихъ дѣйствій, послѣ которыхъ начинаются дѣйствія, имѣющія уже болѣе близкое отношеніе къ самому преложенію. Эти дѣйствія открываются святымъ возношеніемъ, которое возвѣщается словами: *двери, двери, премудростію вонмемъ,* при чемъ священникъ беретъ съ св. даровъ воздухъ и воздвизаетъ его. Послѣ этого воздухъ слагается и св. дары остаются открытыми, въ ознаменованіе того, что теперь они переносятся уже въ пренебесный жертвенникъ. При этомъ священникъ возвѣщаетъ всѣмъ *благодать* (т. е. дѣйствительное присутствіе) *Господа нашего Іисуса Христа и любы Бога и Отца и причастіе* (т. е. общеніе) *Святаго Духа* и, обращая мысли всѣхъ въ пренебесное словами: *горѣ имѣемъ сердца,* возглашаетъ: *благодаримъ Господа,* потому что *достойно и праведно есть* покланяться Ему со всѣми ангельскими чинами, вопіющими Ему побѣдную пѣснь: *святъ, святъ, святъ Господь Саваоѳъ, исполнь*

---

[1]) Оно совершается послѣ возгласа: «возлюбимъ другъ друга», во время пѣнія: «Отца и Сына и Святаго Духа», и при томъ въ томъ только случаѣ, если служатъ два священника, или болѣе. Священники цѣлуютъ другъ друга «въ ра́мена».

небо и земля славы Твоея. Приближеніе таинства возвѣщается далѣе звономъ, который, по объясненію Сперанскаго, хотя и называется *за-достойнымъ,* но относится вообще къ святому возношенію, потому что всѣ указанныя молитвы тѣсно соединены между собою и относятся къ одному и тому же возношенію даровъ въ пренебесный жертвенникъ. За святымъ возношеніемъ слѣдуетъ, наконецъ, святое и страшное таинство преложенія, которое совершается словами: *и сотвори убо хлѣбъ сей честное тѣло Христа Твоего, а еже въ чаши сей честную кровь Христа Твоего, преложивъ духомъ Твоимъ святымъ. Аминь, аминь, аминь.* Эти слова преложенія, хотя и стоятъ какъ будто бы отдѣльно, но находятся въ самой тѣсной и непосредственной связи со всѣми молитвословіями, какъ предшествующими таинству преложенія, такъ и слѣдующими за нимъ [1]. По преложеніи хлѣба и вина въ истинное тѣло и кровь Христову совершается возношеніе св. даровъ, раздробленіе агнца и, наконецъ, причащеніе. Святое возношеніе въ этомъ послѣднемъ случаѣ отличается отъ возношенія, предшествовавшаго преложенію, тѣмъ, что тамъ св. дары возносились въ пренебесный жертвенникъ для преложенія ихъ, а здѣсь уже самое святое тѣло Христово возносится священникомъ для раздробленія его и для преподанія *святыхъ святымъ.* При этомъ вѣрующіе отвѣчаютъ словами: *единъ святъ, единъ Господь Іисусъ Христосъ,* свидѣтельствуя этимъ, что всѣ,

[1]) **Подробное изложеніе содержанія этихъ молитвословій можно видѣть въ самомъ трактатѣ Сперанскаго, который помѣщенъ въ Приложеніяхъ къ настоящему сочиненію.**

пріобщающіеся тѣлу Христову, суть едино съ Нимъ и что сами по себѣ они святыми быть не могутъ. Въ раздробленіи агнца должно обратить вниманіе на то, что агнецъ имѣетъ четвероугольную форму и что на верху его изображена печать со словами *Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾶ*, написанными сокращенно, подъ титлами: ІС, ХС, NІ, КА. По раздробленіи агнца часть его со словомъ *Ἰησοῦς* влагается въ потиръ и отъ нея никто не причащается, потому что, по мнѣнію Сперанскаго, „она есть знаменованіе бытія Христова тѣлеснаго и видимаго во образѣ человѣка, *а причащаются тѣла невидимаго, пренебеснаго и божественнаго,* ибо агнецъ прелагается и дѣйствительно пресуществляется и пріемлетъ на себя тѣло не видимое во образѣ человѣка, но пренебесное и божественное, которое иначе именуется тѣломъ *препрославленнымъ*". Вложивъ въ потиръ часть со словами *Ἰησοῦς*, священникъ вливаетъ въ него теплоту и произноситъ при этомъ: *благословенна теплота святыхъ твоихъ.* „Симъ довершается, говоритъ Сперанскій, тонкое и важное знаменованіе сія первыя части и опредѣляется существо ея. Теплота вѣры святыхъ, то есть живая ихъ вѣра, есть то тѣло, въ коемъ Христосъ видимо является и обитаетъ". Священники и діаконы послѣ этого, какъ „ближайшіе участники въ помазаніи", причащаются частію со словомъ *Χριστὸς* (помазанникъ); а остальныя двѣ части, со словомъ *νικᾶ*, влагаются въ потиръ для причащенія народа. Части же пресвятой Дѣвы Маріи и другихъ святыхъ при этомъ въ потиръ не влагаются, а остаются на дискосѣ, чѣмъ, по объясненію Сперанскаго, указывается

на то, что, „хотя духи ихъ, бывъ соединены со Христомъ, приложились уже и предстоятъ Ему на небесахъ, но тѣла ихъ, не бывъ еще препрославлены, не прилагаются небесному Его тѣлу, не суть еще едино“. Эти части влагаются въ потиръ уже по окончаніи литургіи и вмѣстѣ съ частію *Ιησοῦς* потребляются служившими: священникомъ, или діакономъ. Послѣ совершенія причастія слѣдуютъ благодарственныя молитвы, перенесеніе даровъ на жертвенникъ и отпустъ. Литургія заканчивается.

На этомъ заканчивается и трактатъ Сперанскаго о литургіи, въ которомъ высказывается его взглядъ на величайшее таинство церкви Христовой. Трактатъ этотъ является плодомъ уже болѣе или менѣе самостоятельной работы Сперанскаго въ области религіозныхъ вопросовъ и стоитъ на рубежѣ третьяго и послѣдняго періода его религіозной мыслительности.

Бросая общій взглядъ на характеръ и направленіе религіозной мыслительности Сперанскаго за просмотрѣнный періодъ, мы не можемъ не признать значительной доли вліянія на него господствовавшихъ въ тогдашнемъ русскомъ обществѣ мистическихъ воззрѣній, хотя, на ряду съ этими послѣдними, по нѣкоторымъ религіознымъ вопросамъ онъ и удержалъ чисто православный образъ мыслей. Вліяніе мистическихъ воззрѣній отразилось и на перепискѣ Сперанскаго съ епископомъ Ѳеофилактомъ, Словцовымъ и Цейеромъ и, отчасти, даже на его трактатѣ о литургіи. Раздѣленіе церкви на внутреннюю и внѣшнюю и предпочтеніе первой предъ послѣднею, высказываемое Сперанскимъ, взглядъ его

на возрожденіе, какъ на рожденіе въ душѣ человѣка самого ѵпостаснаго Слова, а отсюда мысли о почти—пассивномъ участіи человѣка въ дѣлѣ своего личнаго спасенія, отрицаніе правъ человѣческаго разума въ дѣлахъ вѣры, — все это, очевидно, было навѣяно на Сперанскаго тогдашнимъ мистицизмомъ. Много способствовали такому вліянію мистицизма обстоятельства личной жизни Сперанскаго,—смерть любимой имъ жены; но болѣе всего при этомъ имѣли значеніе обстоятельства жизни общественной, — увлеченіе мистицизмомъ всего, современнаго Сперанскому, русскаго общества, противъ чего трудно было устоять отдѣльной личности. На первыхъ порахъ впрочемъ Сперанскій, какъ было указано выше, увлекался этимъ ученіемъ болѣе съ теоретической, чѣмъ съ практической стороны. Онъ еще слишкомъ много разсуждалъ и слишкомъ мало вѣровалъ, чтобы думать, что онъ усвоилъ мистическое ученіе не умомъ только, но и сердцемъ; да у него и не было достаточно времени для этого. Но вотъ надъ Сперанскимъ разразился новый ударъ судьбы, который едва ли былъ для него менѣе тяжкимъ, чѣмъ смерть жены: его обвинили въ государственной измѣнѣ и сослали. Тогда-то съ одной стороны общее презрѣніе и одиночество, которыя сопровождали его въ ссылкѣ, а съ другой—совершенное отсутствіе какой бы то ни было служебной дѣятельности, дали ему возможность вполнѣ углубиться въ себя и свести счеты относительно своихъ религіозно-философскихъ взглядовъ и убѣжденій, плодомъ чего и явилось уже практическое усвоеніе мистическаго ученія. На рубежѣ этихъ двухъ направленій

религіозной мыслительности Сперанскаго, — теоретическаго изученія мистицизма и практическаго его усвоенія,—стоитъ письмо его къ Словцову, представляющее собою скорѣе ученый богословскій трактатъ, чѣмъ сердечныя изліянія вѣрующаго человѣка, и трактатъ о литургіи, написанный въ томъ же духѣ. Въ слѣдующемъ, третьемъ періодѣ религіозной мыслительности Сперанскаго его мысли и чувства выходили изъ подъ его пера уже совершенно въ другомъ видѣ.

IV.

Третій періодъ религіозной мыслительности Сперанскаго. — Письма Сперанскаго къ Цейеру. — Назначеніе его пензенскимъ губернаторомъ и продолженіе переписки съ Цейеромъ. — Письма Сперанскаго къ дочери изъ Пензы. — Назначеніе его сибирскимъ губернаторомъ и продолженіе переписки съ дочерью.—Религіозные трактаты и замѣтки Сперанскаго, относящіеся къ тому же времени. — Краткія свѣдѣнія о дѣятельности Сперанскаго по возвращеніи его въ Петербургъ. — Его кодификаціонныя работы въ царствованіе императора Николая.—Разныя замѣтки Сперанскаго религіознаго характера. — Его нравственно - философскіе трактаты, афоризмы и пр.—Послѣдніе годы жизни Сперанскаго.—Заключеніе.

Жизнь въ Перми среди общаго презрѣнія скоро истощила терпѣніе Сперанскаго, и онъ сталъ просить высочайшаго дозволенія переселиться въ свою небольшую новгородскую деревеньку, Великополье. Въ 1814 г. онъ получилъ это дозволеніе и переѣхалъ туда. Здѣсь, въ тиши деревенской жизни, вдали отъ кипучей дѣятельности, къ какой онъ привыкъ, потерявъ надежду на возвращеніе въ Петербургъ, онъ еще болѣе ушелъ въ себя и еще болѣе углубился въ религіозныя размышленія, практически изучая глубины мистическаго ученія и стремясь къ настоящей „духовности“. Но въ тоже время, будучи человѣкомъ богословски образованнымъ, онъ сталъ яснѣе видѣть и недостатки этого

ученія и обратился къ изученію твореній болѣе достойныхъ представителей истинной христіанской мистики, св. отцевъ и православныхъ аскетовъ [1]), а также къ чтенію и изъясненію св. писанія, какъ главнаго источника всякаго христіанскаго вѣдѣнія. Но ни изученіе твореній св. отцевъ и православныхъ аскетовъ, ни чтеніе св. писанія не оказали значительнаго вліянія на направленіе религіозной мыслительности Сперанскаго. Можетъ быть, знакомство съ святоотеческой мистикой и удержало его отъ нѣкоторыхъ крайностей западнаго мистицизма; но оно почти ничего не измѣнило въ его религіозномъ міровоззрѣніи, успѣвшемъ уже сложиться подъ вліяніемъ теоретическаго знакомства его съ идеями западныхъ мистическихъ писателей. Очевидно, что изученіе твореній представителей православной мистики было начато слишкомъ поздно для того, чтобы выдержать борьбу съ этими идеями и занять ихъ мѣсто, хотя эти послѣднія и не заглушили въ немъ совершенно его чисто православныхъ мыслей по нѣкоторымъ вопросамъ вѣры.

Новое направленіе религіозной мыслительности Сперанскаго выразилось прежде всего въ его перепискѣ съ Цейеромъ [2]), которая представляетъ собою

---

[1]) Нѣкоторыя отдѣльныя мѣста въ этихъ твореніяхъ останавливали на себѣ его особенное вниманіе; онъ выписывалъ ихъ и нерѣдко углублялся въ размышленія по ихъ поводу. Въ рукописяхъ Императорской публичной библіотеки сохранились между прочимъ подобныя выписки Сперанскаго изъ второй главы Завѣщанія Нила Сорскаго съ заглавіемъ: «о вышнемъ созерцаніи».

[2]) Письма Сперанскаго къ Цейеру помѣщены въ Русскомъ Архивѣ за 1870 г. на стр. 179 и слѣд.

самое полное изложеніе его мыслей о духовномъ дѣланіи, явившихся результатомъ практическаго усвоенія имъ мистическихъ идей. — Въ первомъ своемъ письмѣ къ Цейеру Сперанскій касается того же вопроса о царствіи Божіемъ, внутрь насъ сущемъ, о которомъ онъ говорилъ отчасти съ преосв. Ѳеофилактомъ и нѣсколько подробнѣе со Словцовымъ. Вопросъ этотъ былъ любимою темою мистиковъ; любилъ говорить о немъ и Сперанскій. Въ письмѣ къ Цейеру онъ разсматриваетъ вопросъ о царствіи Божіемъ довольно обстоятельно, и съ этой стороны оно представляетъ значительный интересъ. Сперанскій сознается, что до послѣдняго времени онъ, хотя и много трудился надъ своимъ духовнымъ преуспѣяніемъ, однако трудился лишь надъ начатками. „Вся наша духовность, говоритъ онъ, сводилась собственно къ ѳеософіи. Къ ней же относятся творенія Бема, С. Мартена, Сведенборга и т. п. Это лишь азбука. Десять лѣтъ провелъ я въ ея изученіи, и когда я думалъ, что овладѣлъ всѣмъ, — я трудился лишь надъ начатками. Это было преддверіе царствія Божія“. Самое царствіе Божіе обнаруживается не во время такихъ теоретическихъ размышленій а, напротивъ, тогда, когда они уже наскучатъ, сдѣлаются, по выраженію Сперанскаго, сухими и безвкусными. „Царствіе Божіе, въ насъ заключающееся (иными словами внутреннее слово, или созерцательная молитва, или чистая любовь), обнаруживается лишь тогда, когда всѣ размышленія, всѣ разсужденія о предметахъ небесныхъ становятся сухими, скучными, безвкусными, и когда, однакоже, въ глубинѣ души ощущаешь болѣе или

менѣе сильное влеченіе къ занятію божественнымъ. Тогда слѣдуетъ оставить молитву умную (размышленія, рефлексіи, разсужденія о Богѣ) и постепенно привыкать къ тому, чтобы находиться въ общеніи съ Богомъ помимо всякихъ образовъ, всякаго размышленія, всякаго ощутительнаго движенія мысли. Тогда кажется, что въ душѣ все молчитъ; не думаешь ни о чемъ; умъ и память меркнутъ и не представляютъ ничего опредѣленнаго; одна воля кротко держится за представленіе о Богѣ,—представленіе, которое кажется неопредѣленнымъ, потому что оно безусловно и не опирается ни на чемъ въ особенности".

Въ приведенномъ отрывкѣ письма къ Цейеру Сперанскій, очевидно, повторяетъ ту же основную мысль о царствіи Божіемъ, какую онъ высказалъ ранѣе, въ письмахъ къ Ѳеофилакту и Словцову, но раскрываетъ ее уже значительно полнѣе и подробнѣе. Царствіе Божіе и здѣсь, какъ и тамъ, понимается у него не въ православномъ смыслѣ царствованія Бога въ душѣ человѣка, когда, по словамъ преосв. Ѳеофана [1]), душа исповѣдуетъ Бога своимъ Владыкою и покоряется Ему и когда „человѣкъ-христіанинъ свое сознаніе и свободу, въ которыхъ состоитъ собственно существо человѣческой жизни, предаетъ Богу, а Богъ принимаетъ эту

---

[1]) Письма о духовной жизни, изд. 1882 г., стр. 37. — Въ этихъ письмахъ преосв. Ѳеофанъ далъ полный и обстоятельный критическій разборъ религіозныхъ мыслей Сперанскаго, изложенныхъ въ его письмахъ къ Цейеру, съ точки зрѣнія православной мистики. Поэтому при разборѣ послѣднихъ мы будемъ слѣдовать объясненіямъ преосв. Ѳеофана, къ которымъ почти что ничего нельзя прибавить.

жертву, и такимъ образомъ происходитъ союзъ человѣка съ Богомъ и Бога съ человѣкомъ“ [1]); а именно въ мистическомъ смыслѣ рожденія Самого Христа въ душѣ человѣка, вселенія Его въ ней, обладанія и управленія ею, при чемъ все это совершается безъ дѣятельнаго участія человѣка, который долженъ только бдѣть и примѣчать это рожденіе Христа и не препятствовать Ему дѣйствовать въ душѣ. Поэтому-то царствіе Божіе и отожествляется Сперанскимъ съ внутреннимъ словомъ, созерцательною молитвою и чистою любовью; на языкѣ мистиковъ эти слова, дѣйствительно, могли быть синонимами. Епископъ Ѳеофанъ, разбирая настоящее письмо Сперанскаго, говоритъ что слова: внутреннее слово, созерцательная молитва и чистая любовь употреблены Сперанскимъ не вполнѣ правильно. Внутреннее слово въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно обыкновенно понимается Сперанскимъ, въ смыслѣ ѵпостаснаго Слова, рождающагося въ душѣ человѣка, по мнѣнію Ѳеофана, не можетъ и не должно быть отожествляемо съ царствіемъ Божіимъ, потому что „не Христосъ въ насъ рождается, а мы возрождаемся по образу Христа; ибо *возрожденіе* наше въ купѣли крещенія есть *обновленіе по образу* Создавшаго (Колосс. III, 10), или облеченіе во Христа (Галат. III. 27)“ [2]). Что же касается созерцательной молитвы, какъ синонима царствія Божія у Сперанскаго, то „тѣ влеченія внутрь предъ Бога (о которыхъ говоритъ Сперанскій) суть преддверіе созер-

[1]) Тамъ же, стр. 37.
[2]) Тамъ же, стр. 45.

цательной молитвы, но не самая созерцательная молитва" [1]). Въ этомъ состояніи человѣкъ, хотя и не обращаетъ вниманія на все окружающее, но не забываетъ его; онъ еще на столько владѣетъ собою, что можетъ продлить свое внутреннее состояніе и можетъ разстроить его, чего не можетъ быть при созерцательной молитвѣ, во время которой „все внѣшнее забывается, выходитъ изъ сознанія: умъ и сознаніе уходятъ въ предметъ созерцательный, такъ что ихъ уже будто нѣтъ въ насъ" [2]); такая созерцательная молитва является уже въ концѣ продолжительныхъ и многотрудныхъ подвиговъ, а не въ началѣ ихъ. Тоже должно имѣть въ виду и относительно чистой любви, которая есть уже „вѣнецъ совершенства въ богоугожденіи, и является въ силѣ только въ концѣ трудовъ, на семъ пути подъемлемыхъ" [3]). Такимъ образомъ, по взгляду преосвященнаго Ѳеофана, Сперанскій, говоря лишь о первоначальномъ обнаруженіи царствія Божія въ душѣ человѣка, описываетъ однако такія явленія, которыя могутъ быть лишь при полномъ наступленіи его; а отсюда и нѣкоторая неудобовразумительность его мыслей объ этомъ предметѣ. Такая же неудобовразумительность замѣтна и дальше, при опредѣленіи времени обнаруженія царствія Божія. Это обнаруженіе, по мысли Сперанскаго, наступаетъ лишь тогда, когда „всѣ размышленія, всѣ разсужденія о предметахъ небесныхъ стано-

---

1) **Тамъ же, стр. 46.**
2) **Тамъ же, стр. 47.**
3) **Тамъ же, стр. 50.**

вятся сухими, скучными, безвкусными“ и когда, однако, въ душѣ остается влеченіе къ занятію божественнымъ. На дѣлѣ бываетъ однако какъ разъ наоборотъ: влеченіе внутрь является не слѣдствіемъ описываемаго Сперанскимъ состоянія неудовлетворенности, а скорѣе причиною его. Когда наступитъ это влеченіе внутрь, начало обнаруженія царствія Божія, тогда, дѣйствительно, умственная дѣятельность прекращается, исчезаетъ даже желаніе заниматься разными разсужденіями и размышленіями о предметахъ вѣры, потому что душа полна другимъ, занята состояніемъ, болѣе удовлетворяющимъ ея религіозной потребности. При наступленіи такого состоянія Сперанскій совѣтуетъ оставить всякую умную молитву, т. е. размышленія и разсужденія о Богѣ, и стараться лишь о томъ, чтобы быть въ общеніи съ Богомъ безъ всякихъ опредѣленныхъ образовъ и движенія мысли. Умная молитва, такимъ образомъ, отожествляется у него съ размышленіями и разсужденіями о Богѣ, между тѣмъ какъ она не имѣетъ съ ними ничего сходнаго. „Умная молитва состоитъ въ томъ, чтобы умомъ въ сердцѣ предстоять предъ Богомъ, или просто, или изъявленіемъ прошеній, благодаренія и славословія. Тутъ не время заниматься разсужденіями: всему свой чередъ“ [1]). Такая молитва, напротивъ, и является-то уже тогда, когда всякія разсужденія оставлены, когда влеченія внутрь достаточно овладѣли душею; въ своемъ высшемъ обнаруженіи умная молитва есть полное плѣненіе ума мыслью о Богѣ, созерцаніе Его. „Начало

---

[1]) **Тамъ же, стр. 51.**

умныя молитвы, говоритъ св. Григорій Синаитъ, есть дѣйство, сирѣчь чистительная духа сила и тайное ума священнодѣйствіе.... Средина же просвѣтительная сила и видѣніе. Конецъ же изступленіе и восхищеніе ума къ Богу“ [1]). Очищая въ началѣ душу отъ всякихъ постороннихъ вліяній, умная молитва потомъ просвѣщаетъ ее, сообщая ей способность видѣнія тайнъ и, наконецъ, плѣняетъ и восхищаетъ ее къ самому Богу. О такой молитвѣ, дѣйствительно, можно сказать, что „тогда кажется, что въ душѣ все молчитъ; не думаешь ни о чемъ; умъ и память меркнутъ и не представляютъ ничего опредѣленнаго; одна воля кротко держится за представленіе о Богѣ“. Это не значитъ однако, что и самое представленіе о Богѣ дѣлается неопредѣленнымъ, какъ это говоритъ Сперанскій дальше. При умномъ предстояніи Богу образность, дѣйствительно, должна быть устраняема; но разъ мы имѣемъ ясныя понятія о Богѣ, пріобрѣтенныя путемъ познанія Его свойствъ и дѣйствій, то „мысль о Богѣ никогда не можетъ быть неопредѣленною“. „Богъ созерцается нами всегда подъ какимъ либо опредѣленно извѣстнымъ намъ свойствомъ Его“ [2]). Такая опредѣленность служитъ признакомъ именно истиннаго отношенія къ Богу въ противоположность мечтательнымъ мистическимъ стремленіямъ къ Божеству, на что и походитъ состояніе, описываемое у Сперанскаго. Когда наступитъ такое состояніе, тогда, по его словамъ, „мы вступаемъ въ *сумракъ вѣры.*

---

[1]) **Добротолюбіе, ч. I, л. 76 на обор.**

[2]) **Письма о духовной жизни, стр. 54.**

Тогда не знаешь болѣе ничего и ждешь всякаго свѣта непосредственно свыше, и, если упорствуешь въ этомъ ожиданіи, то свѣтъ этотъ нисходитъ и царствіе Божіе раскрывается". Наступаетъ, слѣдовательно, тотъ именно мистическій сумракъ вѣры, который мраченъ потому, что свѣтъ Божественный ослѣпляетъ разумъ и помрачаетъ его, какъ восходящее солнце помрачаетъ звѣзды [1]). Непосредственно свыше нисходитъ этотъ свѣтъ, и царствіе Божіе раскрывается.

Все дѣло обнаруженія царствія Божія такимъ образомъ у Сперанскаго является не особенно продолжительнымъ; достаточно оставить безплодныя разсужденія о предметахъ небесныхъ, углубиться въ себя, стараясь находиться въ общеніи съ Богомъ, помимо всякихъ образовъ и мыслей, и царствіе Божіе не замедлитъ открыться: Слово-Богъ родится въ душѣ и настанетъ то вождѣленное состояніе созерцательной молитвы и чистой любви, когда въ человѣкѣ исчезнетъ все свое и въ душѣ его всецѣло будетъ царствовать одинъ Христосъ. Но прежде всего, какъ возражаетъ по этому поводу преосвященный Ѳеофанъ, „это царствіе не приходитъ съ усмотрѣніемъ; нельзя расчитать — то и то сдѣлаю, такъ и такъ себя поставлю, и свѣтъ придетъ, и царствіе Божіе раскроется" [2]). Чтобы достичь того блаженнаго момента, когда царствіе Божіе обнаружится во всей своей полнотѣ, человѣкъ долженъ пройти долгій путь работы и труда надъ своимъ само-

[1]) **Исторія русск. словесн.,—А. Галахова, т. II, стр. 440.**

[2]) **Письма о духовной жизни, стр. 55.**

усовершенствованіемъ и терпѣливо ожидать, когда Богу будетъ угодно явить къ нему милость свою, принять его труды, внять его молитвамъ. Во время этого пути должно строго наблюдать за всѣми движеніями своего сердца, недопускать въ него ничего недобраго, стараться постоянно держать себя предъ Богомъ; и только послѣ долгаго и упорнаго труда и послѣ смиреннаго, безъ всякихъ притязаній, ожиданія влеченіе внутрь можетъ укрѣпиться, внутреннее пребываніе предъ Богомъ станетъ постояннымъ и царствіе Божіе водворится въ насъ. Сперанскій сокращаетъ этотъ долгій и многотрудный путь и представляетъ дѣло гораздо проще. У него для того, чтобы достичь раскрытія царствія Божія, является достаточнымъ „1) признать себя за величайшаго грѣшника и невѣжду; 2) стараться о томъ, чтобы постепенно отрѣшаться отъ всякаго имущества: а) отъ имущества вещественнаго, б) отъ имущества умственнаго, то есть не слѣдуетъ никогда позволять себѣ разсужденій о предметахъ небесныхъ; в) отъ имущества памяти, изгоняя изъ нея всякій образъ предметовъ небесныхъ“. Очевидно, что, говоря такъ настойчиво объ отреченіи отъ всякихъ разсужденій о предметахъ небесныхъ, Сперанскій разумѣетъ мечтательныя размышленія мистиковъ, а не обычныя благоговѣйныя размышленія, которыя, кромѣ великой пользы, ничего принести не могутъ. Отреченіе же отъ имущества памяти въ смыслѣ изгнанія изъ нея всякихъ образовъ предметовъ небесныхъ относится, конечно, ко времени предстоянія Богу, а не вообще ко всякому времени.

Такая простота и немногосложность условій, необходимыхъ для раскрытія внутрь насъ царствія Божія, можетъ быть объяснена у Сперанскаго и вліяніемъ мистическихъ мечтаній, по которымъ путь къ царствію Божію представляется не особенно труднымъ и продолжительнымъ, и, пожалуй, еще и тѣмъ, что „Сперанскій коснулся верхняго условія, которое исполняется у самаго преддверія къ царствію“ [1]). И то и другое можетъ быть принято почти съ одинаковою вѣроятностью: но за бо́льшую вѣроятность перваго предположенія говоритъ мистическій характеръ дальнѣйшаго описанія Сперанскимъ раскрытія царствія Божія. „Въ этомъ-то состояніи, говоритъ онъ, начинаетъ раздаваться *внутреннее слово;* это-то состояніе собственно называется состояніемъ благодати; это-то состояніе служитъ исходомъ ученію Іисуса Христа, и лишь это состояніе Онъ пришелъ возвѣстить и уготовить намъ. Все то, что предшествуетъ этому состоянію (что я называю азбукою) составляетъ область Іоанна Предтечи, который уготовляетъ пути, но не есть путь“. Такъ въ концѣ всего у Сперанскаго является то именно внутреннее слово, которое въ началѣ письма онъ отожествилъ съ царствіемъ Божіимъ и мистическій смыслъ котораго довольно ясно видѣнъ и изъ другихъ его писемъ. Впрочемъ въ данномъ случаѣ Сперанскій и самъ называетъ описанное имъ состояніе „мистическимъ богословіемъ“, въ которомъ наставникомъ является Самъ Богъ, сообщающій Свое ученіе душѣ „непосред-

---

[1]) Слова еп. Ѳеофана; тамъ же, стр. 71.

ственно, безъ словъ,—способомъ, который невозможно объяснить словами". Это богословіе называется мистическимъ не потому, что оно заключаетъ въ себѣ тайны, скрытыя отъ толпы, а потому, что являющіяся въ этомъ состояніи чувства и открывающіяся при этомъ истины совершенно несообщимы. „Это апокалипсическое письмо, которое можетъ прочесть лишь тотъ, кто его получаетъ".—Но, не говоря уже о томъ, что никто изъ отцевъ и учителей церкви не называлъ состоянія раскрытія царствія Божія въ душѣ человѣка мистическимъ богословіемъ, — и что, какъ говоритъ епископъ Ѳеофанъ, „не пристало называть такъ состоянія всей духовной жизни, такъ какъ богословствованіе не есть дѣло одной умственной стороны" [1]), — не говоря объ этомъ, должно принять во вниманіе, что послѣдующія слова Сперанскаго о непосредственномъ сообщеніи Богомъ душѣ человѣка Своего ученія безъ словъ, какимъ-то необъяснимымъ способомъ, вводятъ въ область мечтательныхъ мистическихъ ожиданій чего-то необыкновеннаго, какихъ-то особенныхъ откровеній. Откровенія составляли болѣзнь мистиковъ, и въ своемъ стремленіи къ полученію этихъ откровеній они, какъ извѣстно, доходили иногда до смѣшнаго и оскорбительнаго. Всѣ ожиданія ихъ вращались именно на постиженіи тайнъ міробытія, тогда какъ сущность подвиговъ въ жизни духовной сводится къ продолжительной и многотрудной работѣ надъ самимъ собою для очищенія сердца отъ всѣхъ страстей. Даже и тогда, когда путемъ дол-

---

[1]) Тамъ же, стр. 75.

гихъ и упорныхъ трудовъ человѣкъ достигнетъ чистоты сердечной, ему обѣщается не откровеніе тайнъ, а лишь блаженное богозрѣніе (Матѳ. V. 8). Въ Божественномъ откровеніи, сообщенномъ въ св. книгахъ, людямъ передано вполнѣ достаточно о Богѣ, Божественномъ порядкѣ вещей и о всемъ томъ, что нужно имъ для ихъ спасенія; искать и ожидать какихъ либо другихъ откровеній поэтому не должно, да они и не даются. Правда, при раскрытіи въ насъ царствія Божія бываетъ нѣчто похожее на откровенія; но при этомъ открывается не что либо новое, а лишь уясняется и становится болѣе понятнымъ то, что уже открыто намъ въ св. книгахъ и уже было, собственно говоря, извѣстно намъ, но только не вполнѣ понятно и усвоено по закоснѣлости нашего сердца.

Описавъ въ общихъ чертахъ душевныя состоянія, сопровождающія раскрытіе царствія Божія внутри человѣка, Сперанскій, во второмъ своемъ письмѣ къ Цейеру, подробно выясняетъ постепенный ходъ раскрытія этого царствія, состоянія, предшествующія его обнаруженію,—и предлагаетъ средства, какъ скорѣе достигнуть болѣе или менѣе полнаго обнаруженія его въ душѣ.— „Сомнѣніе и внѣшняя религія, по его словамъ, суть два пути къ благочестію. Имѣвъ счастье пройти эти пути, находишься, или, точнѣе, считаешь себя внутри храма,—сознаешь, что есть религія внутренняя, богопочтеніе болѣе чистое, и радуешься этому открытію“.... Сопоставляя эти мысли Сперанскаго съ его взглядомъ на церковныя установленія, высказаннымъ имъ въ письмѣ къ Словцову, можно видѣть, что и теперь, какъ тогда,

Сперанскій признаетъ за этими установленіями, за внѣшней религіей, какъ онъ ихъ называетъ, великое воспитательное значеніе. „Установленія церковныя, какъ онъ писалъ Словцову, по истинѣ удовлетворяютъ всѣмъ человѣческимъ положеніямъ. Цѣль ихъ есть возбужденіе, или, лучше сказать, усиленіе возбужденной уже покаяніемъ любви“. Начавъ исполненіе этихъ установленій безъ всякихъ особенныхъ мыслей, въ силу лишь установившагося обычая, человѣкъ можетъ потомъ прійти къ убѣжденію, что Богу должно кланяться духомъ и истиною и что одно соблюденіе внѣшнихъ, обрядовыхъ установленій, безъ внутренняго, сердечнаго расположенія не можетъ принести пользы для души; тогда онъ и во внѣшнихъ установленіяхъ найдетъ „не только истолкованіе той внутренней духовной жизни, но и всѣ способы къ ея возгрѣванію и поддержанію“ [1]). Такъ, путемъ исполненія внѣшнихъ установленій человѣкъ мало по малу можетъ подойти къ раскрытію въ немъ царствія Божія. Но раскрытіе это совершается постепенно: начатки рожденія Христа въ человѣкѣ, какъ говорилъ Сперанскій раньше Словцову, бываютъ слабы; „Христосъ рождается въ яслѣхъ отъ бѣдной, горькой Маріи“. На первый разъ все дѣло ограничивается лишь сознаніемъ присутствія въ душѣ Христа. „Разсматривая съ нѣкоторою строгостію сумму свѣдѣній, которыми обладаешь въ этомъ состояніи, находишь, что всѣ они сводятся къ одной истинѣ, а именно къ той, что Іисусъ Христосъ въ насъ, — истина, ко-

---

[1]) **Письма о духовной жизни, стр. 82.**

нечно, великая, но которая можетъ остаться безплодною, если она не обратится въ чувство преобладающее и останется невоздѣланною". А о томъ, какъ воздѣлывать въ себѣ эту истину, Сперанскій говорилъ въ письмѣ къ Словцову. Для этого, по его словамъ, должно примѣчать въ себѣ всякое доброе движеніе воли, всякую добрую мысль, и относить все это ко Христу, родившемуся и дѣйствующему въ насъ. По мѣрѣ того, какъ человѣкъ будетъ поступать такъ, Христосъ будетъ возростать въ немъ до тѣхъ поръ, пока наконецъ не наступитъ блаженный моментъ живаго ощущенія присутствія Его въ душѣ [1]). Безъ такого воздѣлыванія истины присутствія Христа въ душѣ, по взгляду Сперанскаго, „все ограничивается чтеніями, воспроизводящими предъ нами ту же истину подъ разными точками зрѣнія, то есть обращаешься постоянно въ томъ же кругу мыслей, вѣрныхъ по сущности, но безплодныхъ въ своемъ приложеніи". Человѣку, правда, кажется, что онъ подвигается впередъ въ своемъ усовершенствованіи, расширяетъ и умножаетъ свои свѣдѣнія, а между тѣмъ „великіе вопросы о воплощеніи, о страданіяхъ, о смерти, о воскресеніи Іисуса Христа оста-

---

[1]) Преосв. Ѳеофанъ въ своихъ Письмахъ толкуетъ мысли Сперанскаго о состояніи, предшествующемъ раскрытію царствія Божія внутрь человѣка, въ православномъ смыслѣ. По его словамъ Сперанскій въ данномъ случаѣ намекаетъ на то «какъ умъ стоитъ въ сердцѣ предъ Господомъ въ томъ убѣжденіи, или чувствѣ, что Онъ тутъ есть, видитъ, слышитъ и внимаетъ». Воздѣлывается же такое состояніе «умнымъ въ сердцѣ молитвеннымъ обращеніемъ къ Господу, пока это не станетъ преобладающимъ чувствомъ; а оно становится таковымъ вмѣстѣ съ зарожденіемъ того состоянія, о которомъ идетъ рѣчь» (стр. 91—92).

ются неразрѣшимыми“ и если въ концѣ концевъ онъ еще не погрузится въ сомнѣніе, то будетъ увѣрять себя, что ходитъ въ сумракѣ вѣры, и „это великое слово, дурно понятое, еще хуже приложенное, отвѣчаетъ на все, успокоиваетъ насчетъ всего“. Тревожное состояніе духа, испытываемое при этомъ, побуждаетъ человѣка къ молитвѣ, которая подъ вліяніемъ благочестиваго чтенія развивается и измѣняется; она становится „кротче, или горячѣе, или независимѣе, то есть изъ словесной она обращается въ умную“. Но прежде чѣмъ молитва преобразится въ молитву умную, или умно-сердечную, когда „сердце молится и умъ держитъ во вниманіи и молитвѣ“ [1]), — прежде этого человѣкъ обыкновенно испытываетъ много тревогъ: „настаютъ охлажденія, уклоненія и разсѣянности, слѣдовательно и тревоги“. Онъ сознаетъ, что все это — внутренніе кресты, и старается нести ихъ по мѣрѣ силъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ сознаетъ также, что онъ еще бѣденъ благодатію и что все, что онъ можетъ сдѣлать, — это только не оставлять того пути, по которому онъ идетъ; при этомъ „гордость болѣе, можетъ быть, всякаго другаго побужденія удерживаетъ насъ на немъ“.

Но если приписывать гордости значеніе силы, удерживающей человѣка на пути къ раскрытію въ немъ царствія Божія, то и самое стремленіе къ этому царствію и усилія, употребляемыя человѣкомъ для достиженія его, получатъ далеко нежелательный и несоотвѣтствующій такой высокой цѣли характеръ. Гордость

---

[1]) **Письма о духовной жизни, стр. 97.**

скорѣе отгоняетъ благодать, чѣмъ удерживаетъ ее. Удерживаетъ же человѣка на начатомъ имъ пути „надежда получить отъ милостиваго Господа искомое“ [1]), надежда, что труды его не будутъ напрасны, что Богъ смилуется надъ нимъ и дастъ ему то, чего онъ ищетъ. Этотъ путь исканія, какъ его описываетъ далѣе и самъ Сперанскій, продолжителенъ и представляетъ много трудностей. Человѣкъ при этомъ спотыкается на каждомъ шагу, онъ дорожитъ всѣмъ, хотя въ тоже время и сознаетъ, что отъ всего должно отказаться,—и вообще живетъ почти въ постоянномъ противорѣчіи съ самимъ собою. Правда, поведеніе его вообще „становится правильнѣе, совѣсть чувствительнѣе; слабости представляются пороками, пороки преступленіями“; но, признавая себя за великаго грѣшника, человѣкъ въ тоже время извиняетъ себя, оправдывается тѣмъ, что „таковъ человѣкъ“ и при помощи разныхъ изворотовъ закрываетъ отъ самого себя свои проступки. Въ общемъ получается довольно тяжелое состояніе, которое Сперанскій называетъ *состояніемъ томленія*. „Мало свѣта, говоритъ онъ, безпрестанное противорѣчіе въ чувствахъ, много нечистоты въ дѣйствіяхъ: таково это состояніе, которое я называю *состояніемъ томленія*. Томленіе—истинное ему названіе, ибо чувствуешь себя неспособнымъ отступить, слишкомъ слабымъ, чтобъ идти впередъ, и, однакожъ, несчастнымъ, оставаясь на мѣстѣ. Сидя около купѣли, проводишь года, восклицая: „человѣка не имамъ“. О, когда придетъ спасеніе Израилево,

---

[1]) **Тамъ же, стр. 99.**

чтобъ бросить насъ въ эту живительную купѣль! Какимъ образомъ Онъ, принятый нами въ себя, даетъ намъ томиться такимъ образомъ? Онъ внутри насъ, но насъ самихъ тамъ нѣтъ. Итакъ, нужно намъ туда вернуться. Довольно читать,—нужно дѣйствовать; довольно глядѣть, какъ ходятъ другіе,—надобно ходить самому". Такимъ образомъ, по взгляду Сперанскаго, тотъ внутренній разладъ, который испытываетъ человѣкъ на пути къ царствію Божію, зависитъ отъ самого же человѣка. Христосъ уже вселился въ немъ и производитъ въ его душѣ добрыя движенія; но самъ человѣкъ еще не вошелъ внутрь себя и поэтому препятствуетъ дѣйствовать Христу, родившемуся въ немъ: „Онъ внутри насъ, но насъ самихъ тамъ нѣтъ". Слѣдовательно, чтобы избавиться отъ тѣхъ внутреннихъ тревогъ, какія испытываетъ человѣкъ, онъ долженъ удалиться отъ міра и углубиться въ себя; плодомъ этого удаленія и углубленія въ себя явится раскаяніе; а искреннее раскаяніе приведетъ къ причащенію, къ соединенію со Христомъ. Совершенное удаленіе отъ міра, составляетъ, по мнѣнію Сперанскаго, принадлежность существъ совершенныхъ, на которую обыкновенные люди не могутъ имѣть притязаній; но періодическія удаленія возможны и необходимы для всякаго. „Посвятите,—совѣтуетъ онъ Цейеру,—одну, двѣ недѣли на удаленіе, хочу сказать, на самое строгое одиночество. Странность, приличія, — все это вздоръ въ сравненіи со спасеніемъ. Употребите время единственно на то, чтобъ разсматривать самого себя, безъ всякой примѣси теоретическихъ размышленій. Довольно вы размышляли: пора вамъ себя обсудить.

Производите надъ собою слѣдствіе съ трехъ главныхъ точекъ: гражданской, нравственной и религіозной. Недостаточно осудить себя въ общихъ чертахъ (великая ошибка обыкновенныхъ исповѣдей!),—нужно спуститься до малѣйшихъ подробностей; нужно имѣть храбрость взглянуть въ лицо всѣмъ безобразнымъ формамъ своего беззаконія".

Какъ въ этихъ словахъ, такъ и далѣе Сперанскій описываетъ самоизобличеніе чертами весьма сходными съ тѣми, какими онъ изобразилъ его въ письмѣ къ Словцову. Почти въ однихъ и тѣхъ же выраженіяхъ, не жалѣя красокъ, онъ рисуетъ картину самобичеванія, которому долженъ подвергать себя всякій, даже на время только удалившійся отъ міра,—и упускаетъ изъ виду при этомъ, что человѣкъ самъ по себѣ, безъ всякаго руководства, не всегда способенъ на такое самобичеваніе,—для него необходимъ наставникъ. Преосвященный Өеофанъ совѣтуетъ при этомъ брать какую либо душеполезную книгу: „Всего проще, возьми чинъ исповѣданія и просматривай себя по нему. Кромѣ сего читай Евангеліе и посланія апостольскія тамъ, гдѣ изображаются характеристическія черты христіанской жизни" [1]). А такъ какъ человѣкъ, на время удаляющійся отъ міра и углубляющійся въ себя, стоитъ на пути къ внутренней жизни, то для него могутъ быть особенно полезны отеческія писанія объ этой жизни; особенно Лѣствица св. Іоанна Лѣствичника.—Сперанскій, какъ мы видѣли, смотритъ на дѣло иначе. „До-

[1]) Тамъ же, стр. 109, примѣч. 1.

вольно читать, говоритъ онъ, — нужно дѣйствовать"; должно произвести строгій судъ надъ самимъ собою, и въ этомъ судѣ довести себя до сознанія всего своего нравственнаго безобразія, съ которымъ ничто не можетъ сравниться. „Не выходите изъ этого горнила прежде, чѣмъ когда вы убѣдитесь, что злодѣй, влекомый въ темницу и терзаемый публичною казнію, есть нѣкотораго рода святой въ сравненіи съ нами, людьми добра и внутренняго благочестія, которые имѣемъ притязанія на благодать и на общеніе съ Іисусомъ Христомъ (вы легко проникнитесь этою истиною, вмѣстѣ горькою и спасительною)". — Сперанскій, очевидно, слишкомъ уже преувеличенно смотритъ на дѣло, и преосв. Ѳеофанъ справедливо поэтому замѣчаетъ, что должно поменьше распалять воображеніе, такъ какъ это поведетъ лишь къ минутнымъ движеніямъ. „Главное, надобно позаботиться образовать глубокое и прочное чувство и убѣжденіе въ своемъ непотребствѣ и безотвѣтности предъ Богомъ. Тутъ не будетъ времени опредѣлить—есть ли кто грѣшнѣе" [1]).

Продолжая говорить о раскаяніи, Сперанскій не измѣняетъ своего тона и еще болѣе сгущаетъ краски въ своей и безъ того мрачной картинѣ спасительнаго самоосужденія и самоуниженія. Чтобы вполнѣ понять, что́ такое истинное раскаяніе, человѣкъ, по его мнѣнію, долженъ всецѣло проникнуться сознаніемъ своего беззаконія и растерзать себя самоизобличеніемъ. Тогда онъ узнаетъ, что „*сердце сокрушенное* не есть выра-

---

[1]) **Тамъ же, стр. 110, примѣч. 2.**

женіе метафорическое; это истинное и положительное ощущеніе; чувствуешь, какъ оно сокрушается, стирается въ прахъ". Не должно однако бояться помять его; должно напротивъ окончательно разорвать его и, такъ сказать, публично заявить о своемъ внутреннемъ раскаяніи, исповѣдуясь въ церкви предъ священникомъ, „который, въ нѣкоторомъ родѣ, есть представитель, уполномоченный всѣхъ нашихъ вѣрующихъ братій, извѣстныхъ и неизвѣстныхъ, видимыхъ и невидимыхъ, живыхъ и умершихъ, составляющихъ въ смыслѣ мистическомъ и истинномъ тѣло Іисуса Христа". Внутреннее раскаяніе, какъ бы оно горячо и искренно ни было, безъ такой *форменной исповѣди*, какъ ее называетъ Сперанскій, всегда будетъ неполно.

Говоря о необходимости этой форменной исповѣди и считая священника въ ней лишь представителемъ и уполномоченнымъ всего общества вѣрующихъ, отъ лица ихъ отпускающимъ человѣку его грѣхи, Сперанскій, по всей вѣроятности, просто примѣняется къ протестантско-мистическимъ взглядамъ своего друга Цейера и поэтому впадаетъ въ ошибку. По ученію православной церкви священникъ, отпуская въ таинствѣ покаянія грѣхи кающемуся, является не представителемъ вѣрующихъ, а носителемъ власти Самого Господа Іисуса Христа, разрѣшителя человѣческихъ грѣховъ. „Власть вязать и рѣшить, говоритъ Ѳеофанъ, вручилъ Господь священству, которое и носитъ ее въ томъ же полномъ значеніи, какъ она есть въ Гос-

подѣ“ [1]). По словамъ св. Іоанна Златоустаго, „священники новаго завѣта получили власть не свидѣтелями быть очищенныхъ (какую въ ветхомъ завѣтѣ имѣли священники іудейскіе), а очищать, притомъ не проказу тѣла, а скверну души“ [2]).

Когда путемъ удаленія отъ міра и раскаянія въ своихъ грѣхахъ человѣкъ достаточно подготовитъ себя къ общенію со Христомъ, тогда онъ уже можетъ приступить и къ причащенію, въ которомъ, по словамъ Сперанскаго, „Іисусъ Христосъ истинно соединяется съ нами“. Правда, Онъ и всегда находится въ насъ, пока мы не впадаемъ въ смертные грѣхи, но мы не всегда ощущаемъ Его,—и вотъ „для того, чтобъ возбуждать или оживлять сіе ощущеніе, и уготовлено св. причастіе“.—Такъ, говоря вслѣдъ за мистиками о необходимости общенія и единенія со Христомъ, простирающагося до рожденія и вселенія въ душѣ человѣка самого ѵпостаснаго Слова, Сперанскій въ данномъ случаѣ съуживаетъ и взглядъ на таинство причащенія, считая его лишь средствомъ къ возбужденію и оживленію въ душѣ человѣка ощущенія такого именно присутствія Христа. Само собою, конечно, понятно, что значеніе таинства причащенія гораздо выше, сильнѣе и обширнѣе, чѣмъ какъ оно представляется у Сперанскаго. *Аще не снѣсте плоти Сына человѣческаго, ни піете крове Его, живота не имате въ себѣ* (Іоан.

---

[1]) Тамъ же, стр. 114, примѣч. 1. Срав. православно-догматич. богословіе, арх. Макарія, т. II, стр. 431—432.

[2]) Православно-догматическое богословіе, арх. Макарія, т. II, стр. 432.

VI. 53), сказалъ Господь и указалъ этимъ на то, что причащеніе существенно необходимо для всякаго христіанина само по себѣ, а не какъ средство къ возбужденію, или оживленію ощущенія въ душѣ Христа. „Ощущеніе живаго съ Господомъ общенія, по справедливому замѣчанію преосв. Θеофана, при этомъ можетъ быть и не быть. Это въ рукахъ Господа: какъ Ему угодно, такъ и творитъ“ [1]). Впрочемъ и при своемъ взглядѣ на таинство причащенія Сперанскій однако возстаетъ противъ тѣхъ, „которые увѣряютъ, что, вслѣдствіе постояннаго, непрерывнаго общенія, они могутъ обойтись и безъ этого спеціальнаго сочетанія“. Прежде всего, по его словамъ, постоянное и непрерывное общеніе предполагаетъ высокую степень святости, которую едва ли кто самъ осмѣлится приписать себѣ; а затѣмъ, предположивъ даже въ комъ либо существованіе такого непрерывнаго общенія со Христомъ, должно имѣть въ виду, что „сіе другое, нарочитое и символическое общеніе лишь оживитъ и усилитъ его“. Употребляя въ данномъ случаѣ въ приложеніи къ таинству причащенія слово „символическое общеніе“, Сперанскій, какъ и раньше, очевидно, просто примѣняется къ понятіямъ Цейера, тѣмъ болѣе, что самъ онъ смотрѣлъ на таинство причащенія вполнѣ правильно, считая, что соединеніе со Христомъ въ этомъ таинствѣ „дѣйствительно, не въ фигурахъ и метафорическихъ значеніяхъ, но самымъ точнымъ пресуществленіемъ (transubstantiatio) совершается“.

---

[1]) **Письма о духовной жизни, стр. 116.**

Таинствомъ причащенія Сперанскій заканчиваетъ изложеніе постепеннаго развитія внутренней жизни человѣка, постепеннаго раскрытія въ немъ царствія Божія, и далѣе предлагаетъ уже рядъ отдѣльныхъ совѣтовъ, касающихся того же предмета. Онъ убѣждаетъ Цейера возможно чаще возвращаться къ указаннымъ имъ тремъ упражненіямъ, т. е. къ удаленію отъ міра, раскаянію и причащенію, и увѣряетъ, что тогда Христосъ не замедлитъ явиться въ немъ. „Онъ придетъ излить свѣтъ свой на вашъ разумъ,—пишетъ Сперанскій,—очищать чувство ваше, руководить вашими дѣйствіями. Вы ощутите въ себѣ силы, до сихъ поръ вамъ неизвѣстныя“. Всѣ томленія тогда разсѣятся, потому что Христосъ явится въ душѣ уже „*не въ видѣ мысли, отвлеченнаго понятія*“, какъ это было до сихъ поръ, „но столь же дѣйствительно, столь же физически, какъ сегодня восходящее солнце“.—Сперанскій, такимъ образомъ, повторяетъ прежде высказанную имъ мысль о мистическомъ рожденіи Христа въ душѣ человѣка, когда онъ ощутитъ Его въ себѣ съ такою живостью и съ такимъ внутреннимъ убѣжденіемъ, что съ непостижимою для него самого радостью воскликнетъ: „такъ, это точно Онъ, *Господь мой и Богъ мой!*“ Достиженіемъ такого состоянія ощутимаго общенія со Христомъ не заканчивается однако, по мнѣнію Сперанскаго, дѣло раскрытія царствія Божія. Остается еще много потрудиться для того, „чтобъ достигнуть иного общенія, которое уже неощутимо, но трансцендентально, отрѣшено не только отъ всякаго образа, но и отъ всякой мысли, — общенія почти неизъясни-

маго словомъ, хотя весьма дѣйствительнаго". — Противъ Сперанскаго въ данномъ случаѣ должно сказать, что состояніе такого общенія, какое описываетъ онъ и которое нѣкоторые изъ св. отцевъ называли плѣненіемъ ума, не можетъ быть постояннымъ. Оно возникаетъ лишь временно, и нельзя сказать, чтобы оно было неощутимымъ; напротивъ, оно довольно ощутимо, такъ какъ проявляется прежде всего въ потерѣ умомъ власти надъ самимъ собою. До сихъ поръ онъ могъ болѣе или менѣе свободно распоряжаться своими мыслями, могъ вызывать однѣ и отгонять другія; въ состояніи же плѣненія онъ не имѣетъ такой власти, — стоитъ только и созерцаетъ [1]).—Продолжая развивать свою мысль о неощутимомъ, трансцендентальномъ общеніи со Христомъ, Сперанскій считаетъ напротивъ непрерывность состоянія такого общенія вполнѣ возможною. „Когда вы прочно утвердитесь въ немъ (т. е. въ такомъ состояніи), говоритъ онъ Цейеру, — тогда вы или не будете болѣе нуждаться въ моихъ совѣтахъ (ибо Онъ поведетъ васъ Самъ), или, если Онъ еще захочетъ дѣйствовать чрезъ меня, то Онъ дастъ мнѣ къ тому способы и силы". Но въ постороннемъ водительствѣ при этомъ едва ли и можетъ быть необходимость, потому что Самъ Христосъ, вселившійся въ душѣ человѣка, будетъ открывать ему все. „О, сколь великія вещи Онъ вамъ откроетъ! — восклицаетъ Сперанскій.—Внутренности ваши тогда буквально вострепещутъ отъ радости". — Такимъ образомъ и здѣсь,

---

[1]) **Тамъ же, стр. 123.**

какъ въ первомъ своемъ письмѣ къ Цейеру, Сперанскій вслѣдъ за мистиками считаетъ возможнымъ для человѣка полученіе какихъ-то особыхъ откровеній, которыя будутъ сообщаться ему Самимъ Христомъ. Останавливаясь на этой мысли Сперанскаго, преосв. Өеофанъ замѣчаетъ, какъ и прежде, что никакихъ откровеній въ состояніи даже полнаго плѣненія ума не бываетъ, „а тѣже истины, открытыя уже и извѣстныя, входятъ въ сердце и являются въ новомъ свѣтѣ, прежде невѣдомомъ“ [1]).

Описанное Сперанскимъ состояніе общенія и единенія со Христомъ, а тѣмъ болѣе обѣщаніе особыхъ откровеній настолько желательны для всякаго, что должны были побудить Цейера настоятельно искать царствія Божія, но трудности, съ которыми сопряжено это исканіе, могли смущать его, и Сперанскій поэтому считаетъ необходимымъ ободрить его и вмѣстѣ съ тѣмъ указать средства, облегчающія эти трудности. При этомъ онъ ставитъ Цейеру на видъ то, что онъ получилъ уже значительные задатки отъ Св. Духа и что пренебреженіе ими было бы уже отступничествомъ,—а отступничество, особенно если оно упорно, не прощается. Разные же условные взгляды и понятія общества, общественныя приличія и многое другое, нарушеніе чего необходимо для преуспѣянія во внутренней жизни и, повидимому, такъ трудно,—все это, по убѣжденію Сперанскаго,—„чрезъ два-три мѣсяца покажется почти смѣшнымъ“. Наконецъ, „развѣ и на этомъ пути,

---

[1]) **Тамъ же, стр. 124.**

какъ и на всякомъ другомъ, не нужны жертвы?—тѣмъ болѣе, что въ данномъ случаѣ жертвы эти и не такъ велики, какъ кажется, потому что „всегда есть средства раздѣлаться со свѣтомъ и уклониться отъ него потихоньку и безъ разрыва“. — Само собою понятно, что Сперанскій нѣсколько далеко простираетъ свои ободренія, когда чрезъ какихъ нибудь два-три мѣсяца считаетъ возможнымъ для человѣка отрѣшиться отъ господствующихъ въ обществѣ понятій, взглядовъ и привычекъ. Не говоря уже о трудности такого отреченія отъ общественныхъ понятій и взглядовъ для человѣка, живущаго въ обществѣ, — самое назначеніе какихъ либо сроковъ въ дѣлѣ внутренняго преуспѣянія совершенно неумѣстно. „Ищи съ надеждою несомнѣнною, замѣчаетъ по этому поводу преосв. Ѳеофанъ, но безъ опредѣленій“ [1]).

Для предотвращенія разсѣянности мысли во время удаленій отъ міра Сперанскій совѣтуетъ Цейеру заниматься какимъ либо чтеніемъ, переводами или другимъ какимъ упражненіемъ, которое только заняло бы умъ, не побуждая его къ изслѣдованію. Какъ на одну изъ книгъ, болѣе всего пригодныхъ для чтенія въ такое время, Сперанскій указываетъ на „Подражаніе“ Ѳомы Кемпійскаго, но главное мѣсто отдаетъ все таки молитвѣ и разсмотрѣнію прошлой жизни, какъ упражненіямъ болѣе всего полезнымъ. Совѣтуя чтеніе „Подражанія“, Сперанскій по всей вѣроятности, примѣняется къ понятіямъ и взглядамъ Цейера, которому, какъ лютеранину, онъ, можетъ быть, постѣснился предло-

---

[1]) Тамъ же, стр. 125, примѣч. 2.

жить чтеніе твореній св. Іоанна Лѣствичника, Исаака Сиріанина, Григорія Синаита, Симеона новаго богослова и др., которыя, во всякомъ случаѣ могли бы принести гораздо болѣе пользы для человѣка, работающаго надъ своимъ внутреннимъ преуспѣяніемъ, чѣмъ „Подражаніе". Что же касается переводовъ, занятіе которыми Сперанскій считаетъ также средствомъ противъ разсѣянности мыслей, то, по справедливому замѣчанію преосвященнаго Ѳеофана, „это работа осуѳчающая"[1]), которая скорѣе можетъ способствовать разсѣянности мыслей, чѣмъ сосредоточенію ихъ. Изъ указываемыхъ Сперанскимъ Цейеру упражненій во время удаленія отъ міра остается такимъ образомъ разсмотрѣніе прошлой жизни и молитва, — упражненія, дѣйствительно, полезныя и необходимыя для человѣка, вступающаго на путь спасенія. Въ другое время, то есть во время жизни въ мірѣ, Сперанскій совѣтуетъ чтеніе и изученіе св. писанія „не потому, чтобъ истинный свѣтъ истекалъ изъ буквы, — нѣтъ, но чрезъ это посредство изливается онъ обыкновенно". Буквальный смыслъ св. писанія, по взгляду Сперанскаго, собственно говоря, не такъ важенъ, тѣмъ болѣе, что онъ не есть истинный смыслъ его; важенъ внутренній, таинственный смыслъ, скрывающійся подъ внѣшнею оболочкою буквъ и словъ. При всемъ томъ, однако, необходимо сначала утвердиться въ буквальномъ смыслѣ; а тамъ уже „Учитель въ свое время раскроетъ.... смыслъ истинный".

---

[1]) Тамъ же, стр. 126, примѣч. 2.

Мы уже имѣли случай встрѣчаться съ подобнымъ взглядомъ Сперанскаго на св. писаніе въ его письмѣ къ Словцову. Вмѣстѣ съ тогдашними мистиками Сперанскій считалъ истиннымъ смысломъ св. писанія смыслъ внутренній, таинственный, аллегорическій; буквальный смыслъ не представлялся ему имѣющимъ такое значеніе. И онъ самъ въ своихъ объясненіяхъ нѣкоторыхъ мѣстъ св. писанія, какъ увидимъ послѣ, держался главнымъ образомъ такого именно внутренняго, таинственнаго смысла, игнорируя смыслъ буквальный и переиначивая иногда цѣлыя священныя событія сообразно съ своими личными взглядами и вкусами. Само собою понятно, что такой взглядъ на св. писаніе, предоставляя полную свободу личнымъ чувствамъ и соображеніямъ каждаго человѣка, могъ приводить и, дѣйствительно, приводилъ многихъ къ опаснымъ заблужденіямъ, — и если Сперанскій избѣжалъ ихъ, то этимъ былъ обязанъ, главнымъ образомъ, тому глубокому православному чувству, которое во время останавливало его отъ дальнѣйшихъ выводовъ и заключеній, какіе могли быть сдѣланы изъ высказываемыхъ имъ положеній. По вполнѣ православному взгляду, напротивъ, буквальный-то смыслъ и считается единственно истиннымъ смысломъ, исходящимъ отъ Духа Святаго; а отступленія отъ такого смысла, хотя и допускаются, но только въ исключительныхъ случаяхъ. „Если отступить отъ этого закона, говоритъ преосв. Ѳеофанъ, то можно извратить все Божественное писаніе по своему смышленію, и не останется у насъ никакого критерія

истины" [1]), что, дѣйствительно, и случилось съ мистиками и сектантами, возникшими на почвѣ мистическихъ воззрѣній.

Третье письмо Сперанскаго къ Цейеру представляетъ собою рядъ мыслей и наставленій, касающихся главнымъ образомъ молитвы. Прежде всего, имѣя въ виду свои, ранѣе высказанныя, мысли о раскрытіи царствія Божія внутрь насъ, во время котораго божественная благодать обнаруживается во всей своей силѣ, Сперанскій считаетъ нужнымъ замѣтить, что эта благодать, являющаяся предметомъ сильныхъ теоретическихъ споровъ, для чувства оказывается вещью простою. Она именно есть это присутствіе Господа нашего внутрь насъ. „*Безъ Мене ничего не можете:* это и есть принципъ благодати". Рожденіе Христа въ душѣ человѣка, вселеніе его въ ней и полное господство надъ нею,— вотъ что, слѣдовательно, по взгляду Сперанскаго, составляетъ существенное проявленіе божественной благодати [2]). Нечего и говорить при этомъ, что подобный взглядъ на отношеніе благодати къ естественнымъ силамъ человѣка страдаетъ нѣкоторыми крайностями, удѣляя послѣднимъ слишкомъ незначительную долю участія въ дѣлѣ спасенія человѣка. Необходимымъ слѣдствіемъ этого можетъ быть только излишняя увѣренность въ возможности спасенія при помощи одной божественной благодати и, вслѣдствіе этого, пагубная

---

[1]) Тамъ же, въ примѣч. на стр. 128.

[2]) Срав. мысли Сперанскаго объ этомъ въ письмѣ къ Словцову и въ трактатѣ о литургіи.

безпечность и нерадѣніе о личныхъ трудахъ и подвигахъ благочестія. Премудрая благодать, побуждая человѣка ко спасенію и содѣйствуя ему въ этомъ, никогда однако не стѣсняетъ его свободы. Избѣгая всякаго насилія надъ этою свободой, благодать напротивъ, попускаетъ въ человѣкѣ колебанія между добромъ и зломъ и такимъ образомъ даетъ ему возможность постепенно освоиться съ влеченіями къ тому или другому, возникающими при этомъ, обсудить свое внутреннее состояніе, склониться къ добру не только своими мыслями, но и чувствомъ и, вообще, сдѣлать, хотя и небольшое, но все таки самостоятельное усиліе подняться отъ своего нравственнаго усыпленія. Процессъ зарожденія этого самостоятельнаго, на первыхъ порахъ едва замѣтнаго, усилія къ пробужденію отъ нравственнаго сна можетъ передать только тотъ, кто въ сознательномъ возрастѣ имѣлъ счастье обратиться ко Христу. Но кто́ при началѣ такихъ движеній къ добру является *болѣе* дѣйствующимъ, — благодать, или свобода человѣка,—сказать никто не можетъ. „Несомнѣнно только то, говоритъ о. Янышевъ, что и *свобода дѣйствуетъ, и благодать содѣйствуетъ*“ [1]).

Нельзя однако сказать, чтобы Сперанскій уже совсѣмъ отвергалъ участіе человѣка въ своемъ личномъ спасеніи. Напротивъ, говоря о необходимости внѣшняго богопочитанія, удаленія отъ міра, размышленія о своей жизни, чтенія св. писанія и молитвы, онъ, очевидно, возлагаетъ и на самого человѣка нѣкоторую

---

[1]) **Православное Обозрѣніе, 1886 г., декабрь, стр. 755.**

долю трудовъ въ дѣлѣ своего личнаго спасенія. Особенно часто и настоятельно говоритъ онъ о необходимости молитвы, приписывая ей великую силу и значеніе въ дѣлѣ внутренняго преуспѣянія. Между прочимъ и большая часть настоящаго его письма удѣлена именно мыслямъ о молитвѣ. Различая молитву *словесную* и молитву *умную*, Сперанскій объясняетъ, что „молитва *словесна*, когда мы своими мыслями слѣдимъ за чужими словами; она *умна*, когда мы мысленно слѣдимъ за собственными словами". Въ той и другой молитвѣ слова̀, слѣдовательно, есть; но „въ первомъ случаѣ они даны намъ, во второмъ они придуманы нами самими". Различіе между тою и другою молитвою у Сперанскаго, такимъ образомъ, не особенно велико, какъ онъ говоритъ объ этомъ и самъ. На дѣлѣ однако это различіе гораздо сильнѣе. Ошибка Сперанскаго прежде всего заключается въ томъ, что въ умной молитвѣ, когда, оставивъ обычныя, общепринятыя молитвы, человѣкъ, дѣйствительно, молится самъ, — въ этой молитвѣ уже „не мысль идетъ за словомъ, а слово за мыслью и чувствами" [1]). Истинная умная молитва, по замѣчанію преосв. Ѳеофана, „не сочиняется, а исходитъ изъ сердца и слово поспѣшаетъ за нею" [2]).—Какъ на высшую ступень молитвы, Сперанскій указываетъ на молитву созерцательную, когда уже „слово, какъ и самыя мысли, исчезаютъ, но не потому, что этого желаешь, а потому, что это дѣлается само собою". Онъ, такимъ

---

[1]) Письма о духовной жизни, стр. 142, примѣч. 1.

[2]) Тамъ же, стр. 143.

образомъ опускаетъ молитву сердечную, или умно-сердечную, въ которую переходитъ молитва умная и которая также можетъ быть безъ словъ и мыслей, можетъ состоять лишь въ одномъ предстояніи Богу и благоговѣйномъ къ Нему припаданіи. По словамъ преосвященнаго Ѳеофана, эта молитва представляетъ собою уже заключительную ступень въ обычномъ теченіи духовной жизни; созерцательная же молитва, какъ высшее молитвенное состояніе, проявляется только по временамъ и притомъ лишь въ избранныхъ Божіихъ; поэтому, какъ думаетъ преосв. Ѳеофанъ, едва ли, говоря о созерцательной молитвѣ, Сперанскій имѣлъ въ виду такую именно молитву, являющуюся удѣломъ лишь немногихъ избранныхъ; скорѣе всего онъ говоритъ о чемъ либо другомъ [1]).

Продолжая излагать свои совѣты относительно молитвы, Сперанскій указываетъ далѣе, что самое лучшее и дивное средство для того, чтобы отгонять отъ себя дурныя мысли, предупреждать разсѣянность, содержать себя постоянно въ присутствіи Бога и — даже для того, „чтобы приготовляться издали къ дару созерцанія“,—лучшее средство состоитъ въ томъ, чтобы „пріучить себя всякій разъ, какъ не занимаешься умственнымъ трудомъ или правильною молитвою (на прогулкѣ, напримѣръ, въ обществѣ и т. п.), къ тому, чтобы повторять сквозь зубы слова: *Господи помилуй,*

---

[1]) Тамъ же, стр. 143, примѣч. 1.—Едва ли не вѣроятнѣе въ данномъ случаѣ то, что Сперанскій просто не могъ разобраться между взглядами современныхъ ему мистиковъ и ученіемъ мистики православной.

но повторять ихъ безостановочно, непрерывно". Привычка къ такой молитвѣ пріобрѣтается, по его словамъ, очень скоро, и такая непрестанная молитва лучше всякихъ умозрѣній относительно самыхъ высокихъ истинъ вѣры, кромѣ того случая, когда эти умозрѣнія являются какъ бы по вдохновенію и представляютъ собою, слѣдовательно, особый даръ божественной благодати, который должно принимать съ благодареніемъ. Такой высокій взглядъ Сперанскаго на молитву вполнѣ согласуется съ мыслями о ней св. подвижниковъ, которые также смотрятъ на молитву, какъ на самое главное и сильное средство къ угожденію Богу. „Ничтоже молитвы сильнѣе въ дѣйствѣ, говоритъ св. Маркъ подвижникъ [1]), — и къ благоугожденію Божію ничтоже оныя полезнѣе". Поэтому-то и св. подвижники также совѣтуютъ непрестанно молиться. По словамъ Каллиста, патріарха константинопольскаго, „молитва непрестанна есть, еже призывати имя Божіе выну. Аще убо бесѣдуетъ кто, аще сѣдитъ, аще ходитъ, аще дѣлаетъ, аще ястъ, аще что ино творитъ. На всяко бо время и на всякомъ мѣстѣ подобаетъ призывати имя Божіе, якоже пишетъ: непрестанно молитеся (1 Солун. V. 17)" [2]). Замѣчательно однако, что для подтвержденія своихъ мыслей о молитвѣ Сперанскій ссылается не на слова св. подвижниковъ, а на слова Терезы, по мысли которой, „ошибочно думать, чтобы молитва даже чисто словесная, если только она искренна, была недоста-

---

[1]) Добротолюбіе, ч. I, л. 25 на обор.

[2]) Тамъ же, ч. IV, л. 118.

точна для того, чтобы довести насъ до великаго совершенства". По всей вѣроятности такая ссылка сдѣлана Сперанскимъ изъ уступки Цейеру, который могъ не считать авторитетными для себя слова св. подвижниковъ. Впрочемъ онъ не всегда дѣлаетъ такія уступки. Въ дальнѣйшихъ своихъ мысляхъ о молитвѣ онъ, между прочимъ, говоритъ, что „тотъ не знаетъ, что такое Сынъ, кто въ молитвахъ своихъ не обращается къ Его Матери; тотъ не знаетъ также, что такое Единый Святый, кто не покланяется Ему во святыхъ Его". Эти слова были полезны для Цейера, какъ лютеранина, внушая ему необходимость молитвы къ святымъ, которой не признаютъ лютеране. Не менѣе полезенъ и другой совѣтъ Сперанскаго ему же о повиновеніи духовному отцу: „въ точности повинуйтесь духовному отцу вашему, въ особенности относительно причащенія". Такое повиновеніе, неоднократно внушаемое и св. подвижниками [1]), является тѣмъ болѣе необходимымъ, что у человѣка, ревнующаго о своемъ спасеніи, на его пути къ царствію Божію можетъ встрѣчаться много случаевъ, возбуждающихъ недоумѣнія и колебанія относительно того, какъ поступить въ нихъ. Совѣтъ духовнаго отца при такихъ обстоятельствахъ можетъ быть полезенъ какъ нельзя болѣе, — и что́ скажетъ онъ, то́ и должно дѣлать. При такомъ руководствѣ указаніями и наставленіями отца духовнаго многотрудный путь духовнаго преуспѣянія станетъ

---

[1]) Смотр., напр., Симеона новаго богослова слово о тріехъ образѣхъ молитвы,—тамъ же, ч. I, л. 63.

короче и работа надъ самимъ собою будетъ идти успѣшнѣе.

Совѣты и наставленія Сперанскаго Цейеру не оставались безъ вліянія: Цейеръ преуспѣвалъ въ духовной жизни и радовалъ этимъ своего наставника. „Вы исполнили мою душу радости вашими немногими словами о *непрестанной молитвѣ*, — говоритъ Сперанскій въ своемъ четвертомъ письмѣ къ нему. — Нѣтъ ничего дѣйствительнѣе этого таинства зачатія. Да будетъ съ вами благодать Господа нашего и да соизволитъ Онъ сочетаться въ васъ съ самимъ Собою чрезъ св. причастіе“. Въ этихъ словахъ Сперанскій высказываетъ тѣже мысли о зачатіи и рожденіи въ душѣ человѣка самого Іисуса Христа, съ которыми мы уже не разъ встрѣчались прежде и на мистическій смыслъ которыхъ неоднократно имѣли случай указывать [1]). Есть впрочемъ въ только что приведенныхъ словахъ Сперанскаго и кое что новое, — это именно мысль о томъ, что въ таинствѣ причащенія Христосъ соединяется въ человѣкѣ съ самимъ Собою. По поводу этой мысли должно замѣтить, что, если, какъ уже было сказано, не Христосъ рождается въ человѣкѣ, а человѣкъ возраждается по образу Христа, то и въ таинствѣ причащенія Христосъ соединяется не съ самимъ Собою, а съ тѣмъ,

---

[1]) Преосв. Ѳеофанъ видитъ въ таинствѣ зачатія, о которомъ говоритъ здѣсь Сперанскій, указаніе на зарожденіе внутренней духовной жизни, когда теплота сердечная становится неотходною (стр. 148). Но въ такомъ случаѣ можетъ, пожалуй, оказаться непонятною слѣдующая за тѣмъ мысль Сперанскаго о сочетаніи Христа съ самимъ Собою въ таинствѣ причащенія.

что есть въ человѣкѣ по образу Божію и что возстановлено въ немъ благодатію Св. Духа [1]).

Въ пятомъ письмѣ Сперанскаго къ Цейеру замѣчателенъ, между прочимъ, его отзывъ о Добротолюбіи. По его собственному признанію, все, что только онъ читалъ когда либо „о вершинахъ самаго возвышеннаго созерцанія", онъ „нашелъ пространно изложеннымъ и разъясненнымъ въ аскетической книгѣ, переведенной съ греческаго на славянскій языкъ и напечатанный Синодомъ въ 1793 г. подъ заглавіемъ о Добротолюбіи, по ходатайству и стараніямъ настоятеля Валаамскаго монастыря". Чтеніе этой книги, по словамъ Сперанскаго, привело его къ утѣшительной мысли о томъ, что хотя міръ и кажется погрязшимъ въ безднѣ беззаконій, но вертоградъ Божій воздѣлывается, растетъ и процвѣтаетъ, а царствіе Божіе, хотя медленнымъ, но твердымъ шагомъ приближается. Говоря о содержаніи Добротолюбія, онъ замѣчаетъ, что эта книга „въ сущности есть не что иное, какъ изложеніе ясное и весьма подробное происхожденія и великихъ плодовъ молитвы: *Господи помилуй,* которую называютъ молитвою духа, молитвою безъ образовъ, молитвою мистическою". Такое опредѣленіе Добротолюбія нельзя назвать особенно вѣрнымъ. Содержаніемъ Добротолюбія служитъ все, что только касается подвижнической жизни: покаянія, борьбы со страстями, духовнаго трезвѣнія и молитвы. Весь путь приближенія къ Богу изображенъ тамъ отъ начала до конца какъ нельзя обстоятельнѣе, при чемъ

---

[1]) Письма о духовной жизни, стр. 149.

предусмотрѣны всѣ трудности, какія могутъ встрѣтиться на этомъ пути и даны совѣты, какъ поступать въ томъ или другомъ случаѣ. Что же касается молитвы: Господи помилуй, непрестанное держаніе которой совѣтуется св. подвижниками, то *мистическою* она не называется; а опредѣляется лишь какъ „сокровенное во Христѣ дѣланіе, тайное поученіе сердца" [1]) и т. п.

Этимъ пятымъ письмомъ заканчивается рядъ писемъ Сперанскаго къ Цейеру, написанныхъ изъ Великополья. Въ положеніи Сперанскаго вскорѣ произошла перемѣна: изъ деревенской глуши онъ снова былъ вызванъ къ дѣятельности, хотя и не къ той, которой онъ желалъ и къ которой стремился во все время своей ссылки.

Не смотря на то, что въ тиши сельской жизни Сперанскій повидимому всецѣло погрузился въ себя и, углубившись въ чтеніе и изученіе св. писанія и твореній св. отцевъ церкви и св. подвижниковъ, ушелъ въ небо, жизнь въ Великопольѣ ему все таки не нравилась. Если онъ и любилъ углубляться въ себя, то лишь въ часы досуга; постоянная тишина, жизнь съ одними своими мыслями, лишенная всякой внѣшней дѣятельности, была ему не по душѣ, и онъ всѣми силами старался освободиться отъ нея. И вотъ онъ сталъ заискивать предъ сильнымъ тогда Аракчеевымъ. Въ своихъ письмахъ къ временщику онъ унизился до самой приторной лести, называя самого Аракчеева „добрымъ пустынникомъ", а его Грузино — „святою обителью".

---

[1]) Тамъ же, стр. 151.

Аракчеевъ подъ маской смиренія глумился надъ Сперанскимъ; но въ концѣ концевъ все таки внялъ его просьбамъ. Въ 1816 г., 16 августа Сперанскій былъ назначенъ губернаторомъ въ Пензу, чтобы, какъ говорилось въ указѣ, дать ему возможность „усердною службою очистить себя въ полной мѣрѣ“ [1]). Но въѣздъ въ Петербургъ, о которомъ сильно просилъ Сперанскій, ему дозволенъ не былъ. Аракчеевъ хорошо зналъ, что можно было дать и чего не дозволять.

Въ Пензѣ въ часы досуга Сперанскій продолжалъ заниматься тѣмъ же, чѣмъ занимался и въ Великопольѣ, т. е. читалъ и изучалъ св. писаніе и творенія св. отцевъ церкви и подвижниковъ. Не оставлялъ онъ и своей переписки съ Цейеромъ, продолжая руководить его по пути духовной жизни, давать ему совѣты и предостерегать отъ возможныхъ уклоненій. Однимъ изъ такихъ уклоненій могли быть разныя видѣнія во время молитвы, которыя соблазняли иногда даже опытныхъ подвижниковъ, порождая въ нихъ гордость и самомнѣніе. По всей вѣроятности, подобными видѣніями былъ введенъ въ соблазнъ и Цейеръ, такъ какъ Сперанскій въ своемъ шестомъ письмѣ къ нему съ особенною настойчивостью предостерегаетъ его отъ нихъ. „Вспомните,—говоритъ онъ, что Тереза и другіе святые молили объ избавленіи отъ видѣній. Какъ бы ни были они отрѣшены отъ земнаго, какъ бы ни были духовны, къ нимъ всегда примѣшиваются нѣкоторыя формы“. — Видѣнія, какъ извѣстно, составляли болѣзнь мистиковъ, которые

---

[1]) **Русскій Архивъ 1868, стр. 1645 и слѣд.**

искали ихъ съ большимъ упорствомъ, считая появленіе ихъ признакомъ особой благодати вселившагося въ душѣ Христа. Но эта же болѣзнь видѣній, какъ было сказано, поражала и св. подвижниковъ, даже и не искавшихъ ихъ. Вотъ почему рѣдкій изъ подвижниковъ не предостерегаетъ отъ видѣній и не даетъ совѣтовъ, какъ избавиться отъ нихъ. „Смотри,—говоритъ въ своихъ наставленіяхъ преподобный Нилъ постникъ,—какъ бы лукавые бѣсы не прельстили тебя какимъ нибудь видѣніемъ; будь внимателенъ, обратись къ молитвѣ и призывай Бога, чтобы, если помыслъ идетъ отъ Него, Онъ самъ просвѣтилъ тебя; а если отъ діавола, то чтобы отогналъ его отъ тебя“ [1]). Предостерегая отъ видѣній, когда они явятся помимо воли самого молящагося, преподобный Нилъ постникъ прямо запрещаетъ искать ихъ. „Не ищи отнюдъ зрака, или образа пріяти во время молитвы....,—говоритъ онъ.—Не желай ангелы видѣти, или силы, или Христа чувственнѣ, да не конечнѣ немысленъ будеши, волка вмѣсто пастыря пріемля и враждебнымъ бѣсомъ покланяяся“ [2]). Подобныя же предостереженія даетъ и св. Григорій Синаитъ въ главѣ о прелести: „внемли убо опасно рачителю Божій въ разумѣ, внегда дѣлая дѣло, узриши свѣтъ, или огнь извнѣуду, или внутрь, или образъ нѣкій, сирѣчь Христа, или ангела, или инаго кого, не пріемли того, да не вредъ претерпиши.... вся бо сія извнѣуду, безвременнѣ

---

[1]) Добротолюбіе, ч. IV, л. 182 на обор. — Слова эти приведены не буквально.

[2]) Тамъ же, ч. IV, л. 183 на обор.

преобразуема, ко еже прельстити душу бываютъ" [1]). Подобныя предостереженія были необходимы тѣмъ болѣе, что видѣнія, считаясь неопытными за особый даръ божественной благодати, порождали въ нихъ гордость и самомнѣніе и мѣшали правильному ходу ихъ духовной жизни.

Для того, чтобы избѣжать самой возможности подобныхъ видѣній, Сперанскій совѣтуетъ Цейеру никогда не позволять себѣ слишкомъ погружаться въ созерцаніе, разумѣя подъ этимъ послѣднимъ, по всей вѣроятности, трудовую, производимую своими усиліями, умносердечную молитву, которая при своей продолжительности, дѣйствительно, можетъ привести человѣка въ напряженное, не вполнѣ нормальное состояніе и способствовать появленію видѣній. „Въ особенности, по мнѣнію Сперанскаго, не слѣдуетъ допускать (при молитвѣ), чтобы внутреннее чувство распространялось на тѣло и оказывало на него воздѣйствіе". Вслѣдствіе этого укореняются дурныя привычки, послѣдствія которыхъ очень опасны. Не должно думать, чтобы отъ этого нельзя было удержаться, или что это было бы сопротивленіемъ дѣйствію Святаго Духа. Воздержаться отъ этого всегда возможно, потому что „всегда можно спуститься съ высоты созерцанія, постепенно переводя вниманіе на молитву умную, или сосредоточивать оную на смыслѣ молитвъ церкви". — Слова: „созерцаніе" и „созерцательная молитва" въ данномъ случаѣ употребляются Сперанскимъ совершенно не въ томъ смыслѣ,

---

[1]) Тамъ же, ч. I, л. 89 на обор.

въ какомъ они встрѣчаются въ твореніяхъ св. подвижниковъ; его „созерцаніе“ и „созерцательная молитва“— скорѣе умная молитва св. подвижниковъ, чѣмъ созерцаніе въ его истинномъ смыслѣ; а его „умная молитва“— не что иное, какъ богомысліе, или разсужденіе о предметахъ духовныхъ. Спуститься съ высоты созерцанія во всякомъ случаѣ не такъ легко, какъ это представляется у Сперанскаго, и его совѣтъ можетъ быть скорѣе приложимъ къ самодѣльному напряженію души и тѣла, какъ говоритъ Ѳеофанъ, чѣмъ къ чему либо другому [1]).

Такое уклоненіе съ одного пути на другой — отъ созерцанія къ молитвѣ умной, — по словамъ Сперанскаго, нисколько не препятствуетъ дѣйствію Св. Духа и даже не ограничиваетъ его, а только измѣняетъ направленіе этого дѣйствія. Необходимость оставлять по временамъ созерцаніе и спускаться съ высоты его къ молитвѣ умной можетъ быть даже подтверждена словами ап. Павла въ 14 главѣ перваго посланія къ Коринѳянамъ. Въ этой главѣ идетъ рѣчь объ извѣстной формѣ дѣйствія Св. Духа, которой домогались коринѳскіе христіане предпочтительно предъ другими формами,—о дарѣ языковъ, который, по мнѣнію Сперанскаго, представляетъ собою „нѣкотораго рода изступленіе, или экстазъ, дѣйствительно обнаруживающійся употребленіемъ языковъ, неизвѣстныхъ тѣмъ самимъ, которые на нихъ говорятъ“. Апостолъ воспрещаетъ христіанамъ этотъ даръ, хотя самъ и считаетъ его въ числѣ истинныхъ даровъ Св. Духа,—и воспрещаетъ

---

[1]) Письма о духовной жизни, стр. 164, примѣч. 2.

„единственно по неудобству пользоваться имъ въ церкви, въ которой онъ можетъ произвести смятеніе“. Онъ совѣтуетъ христіанамъ пользоваться этимъ даромъ лишь въ ихъ одиночныхъ молитвенныхъ упражненіяхъ, въ церкви же употреблять только даръ пророчества, при чемъ однако совѣтуетъ наблюдать порядокъ очереди, указывая этимъ на то, „что самые духи пророчества подчинены пророкамъ“.—Высказываемый здѣсь взглядъ Сперанскаго на дары Св. Духа, дѣйствовавшіе въ церкви Христовой временъ апостольскихъ, очевидно, довольно своеобразенъ и, само собою понятно, невѣренъ. Считая даръ языковъ какимъ-то экстатическимъ состояніемъ, во время котораго люди, облагодатствованные этимъ даромъ, говорили на какомъ либо чужомъ языкѣ, сами не понимая своей рѣчи, Сперанскій становится въ противорѣчіе съ прямымъ смысломъ словъ ап. Павла, который утверждаетъ, что говорящій на незнакомомъ языкѣ назидаетъ только самого себя [1]), оставаясь совершенно непонятнымъ для другихъ [2]). Такимъ образомъ сами имѣвшіе даръ языковъ, по словамъ апостола, хорошо понимали то, что́ они говорятъ, —и даже сознавали, кому говорятъ, чего въ экстазѣ, конечно, быть не можетъ. Ошибка такихъ лицъ заключалась лишь въ увлеченіи своимъ даромъ, вслѣдствіе чего, сознавая даже, что тѣ, къ кому они обращались съ рѣчью на незнакомомъ языкѣ, не понимаютъ ихъ, они однако говорили имъ на этомъ языкѣ, и, поэтому,

---

[1]) Первое посланіе къ Коринѳянамъ, XIV гл. 4 ст.

[2]) Тамъ же, ст. 2.

по словамъ апостола, говорили на вѣтеръ [1]). При всемъ томъ апостолъ однако вовсе не говоритъ, что даръ языковъ гораздо лучше приберечь для одиночныхъ упражненій, пользуясь въ церкви лишь даромъ пророчества. Напротивъ, заканчивая свои наставленія коринѳскимъ христіанамъ, онъ говоритъ: „итакъ, братія, ревнуйте о томъ, чтобы пророчествовать, но *не запрещайте говорить и языками*" [2]). Онъ совѣтуетъ только обладающимъ даромъ языковъ молиться о томъ, чтобы Господь наградилъ ихъ и даромъ истолкованія [3]), при помощи котораго они могли бы разъяснять свою рѣчь остальнымъ христіанамъ. Если же они не будутъ имѣть такого дара и если въ церкви не будетъ кого либо, кто бы могъ истолковать ихъ рѣчь, тогда апостолъ, дѣйствительно, считаетъ за лучшее для нихъ молчать въ церкви и говорить только себѣ и Богу [4]).

Указавъ въ подтвержденіе своихъ мыслей на слова ап. Павла, Сперанскій ссылается затѣмъ на примѣръ св. подвижниковъ, которые, по его словамъ, единогласно утверждаютъ, „что при людяхъ никогда не слѣдуетъ позволять, чтобы внутреннее чувство разливалось наружу". Въ этомъ случаѣ, какъ и во всемъ духовномъ дѣланіи, „не только по сущности, но и по формѣ, полезно, достойно истиннаго смиренія, слѣдовать доброй практикѣ и здравому преданію истинныхъ

---

[1]) Тамъ же, ст. 9.

[2]) Тамъ же, ст. 39.

[3]) Тамъ же, ст. 13.

[4]) Тамъ же, ст. 27—28.

нашихъ отцевъ духовныхъ", т. е. св. подвижниковъ, въ твореніяхъ которыхъ находится много въ высшей степени точныхъ и опредѣленныхъ указаній относительно способовъ возгрѣванія въ себѣ дара молитвы. „Для того, чтобъ вступить въ созерцаніе,—продолжаетъ Сперанскій, — они ищутъ одиночества, то есть самаго удаленнаго угла своей комнаты. Тамъ они принимаютъ положеніе, наиболѣе удобное, то есть просто садятся, скрещиваютъ руки подъ грудью и устремляютъ взоры на какую либо часть своего тѣла, и именно, на пупокъ (отсюда даже произошло одно изъ наименованій, даваемыхъ имъ). Опытъ доказалъ имъ всѣ выгоды такого положенія, охраняющаго ихъ въ одно время и отъ сна, и отъ развлеченія наружнымъ свѣтомъ; но они остерегаются закрывать глаза; они остаются неподвижны".

Подготовительныя дѣйствія къ созерцанію (собственно,—къ молитвѣ умной, или умно-сердечной), продолжаются у св. подвижниковъ, по словамъ Сперанскаго, не долго. „Они начинаютъ съ „Господи помилуй", но у нихъ, какъ и у насъ, это скоро прекращается. Огнь, разъ возженный, горитъ самъ собою, и никому неизвѣстно, чѣмъ онъ питается. Въ этомъ и состоитъ тайна. Находишь вновь „Господи помилуй"! въ мысляхъ своихъ лишь въ ту минуту, когда придешь въ себя. Они остаются въ этомъ состояніи не сколько они хотятъ, но пока оно длится. Продолжительность его различна; бывали случаи, что оно длилось болѣе двухъ дней сряду, безъ пищи и питія". Эти черты описываемаго Сперанскимъ состоянія, дѣйствительно,

довольно близко подходятъ къ состоянію плѣненія въ созерцаніе, которое испытывали лишь немногіе изъ святыхъ подвижниковъ; но съ другой стороны это же описаніе напоминаетъ отчасти и то состояніе отсутствія какихъ бы то ни было мыслей, состояніе какой-то внутренней пустоты, о которой говорили мистики. Что касается длительности состоянія молитвеннаго созерцанія, то, по словамъ преосв. Ѳеофана, у св. отцевъ есть указанія только на то, что оно длилось съ вечера до утра: случаевъ же двухдневной длительности его у нихъ не встрѣчается [1]).

Въ такомъ состояніи созерцанія, какъ говоритъ дальше Сперанскій, подвижники видятъ обыкновенно то, „что они называютъ свѣтомъ Ѳавора (техническій терминъ, посвященный единственно видѣніямъ этого рода)“. Что это за свѣтъ, сказать трудно, но во всякомъ случаѣ „видѣніе это гораздо чище, гораздо духовнѣе нашихъ обыкновенныхъ видѣній“. Обыкновенныя видѣнія всегда болѣе или менѣе опредѣленны, выразимы и представляютъ собою поэтому гораздо низшую ступень, чѣмъ видѣніе ѳаворскаго свѣта, которое, по словамъ Сперанскаго, можетъ быть лишь одною ступенью разнится отъ такъ называемаго лицезрѣнія Божія.

Относительно ѳаворскаго свѣта, о которомъ говоритъ Сперанскій, въ XIV вѣкѣ былъ споръ между прибывшимъ изъ Калабріи въ Константинополь монахомъ Варлаамомъ и Григоріемъ Паламою,—споръ, при-

---

[1]) **Письма о духовной жизни, стр. 239.**

нявшій довольно большіе размѣры и послужившій предметомъ разсужденій на соборахъ 1341, 1345, 1347 и 1351 гг. Григорій Палама выступилъ при этомъ защитникомъ аѳонскихъ монаховъ, которые утверждали, что они удостоиваются созерцанія *божественнаго свѣта,*— и доказывалъ именно *божественность* и *несотворенность* этого свѣта, какъ *проявленія* и обнаруженія дѣйствованія (ἐνέργια) Божія. Варлаамъ возставалъ противъ этого и обвинялъ Паламу въ двубожіи; но мнѣніе Паламы восторжествовало и на соборѣ 1351 г. получило окончательное утвержденіе. Въ Добротолюбіи о ѳаворскомъ свѣтѣ нѣтъ уже никакихъ упоминаній [1]); въ немъ, напротивъ, не разъ совѣтуется избѣгать какихъ бы то ни было видѣній, въ числѣ ихъ и видѣній свѣта, „да не конечнѣ немысленъ будеши, — говорится тамъ, — волка вмѣсто пастыря пріемля и враждебнымъ бѣсомъ покланяяся" [2]).

Обладая однако даже такимъ величайшимъ даромъ божественной благодати, какъ видѣніе ѳаворскаго свѣта, св. подвижники, по словамъ Сперанскаго, въ церкви ограничивались только молитвою умною, „позволяя себѣ погружаться въ бездну созерцанія лишь на столько, чтобы, такъ сказать, одною ногою стоять въ общеніи со всѣми вѣрующими, которые не всѣ созерцатели". Во всякомъ случаѣ они никогда не позволяли себѣ ни трясеній, ни экстаза, чего, слѣдовательно, не должно позволять и намъ; мало того,—если бы даже эти тря-

---

[1]) Имѣются въ виду позднѣйшія изданія.

[2]) Добротолюбіе, ч. IV, л. 183 на обор.

сенія, видѣнія и пр. взяли надъ нами верхъ, то должно всѣми силами отгонять ихъ и молить Бога объ избавленіи отъ нихъ. — Но какъ бы то ни было, видѣнія все таки настолько, если можно такъ выразиться, заманчивы для всякаго благочестиво-настроеннаго христіанина, что удержаться отъ нихъ, а тѣмъ болѣе отгонять ихъ слишкомъ трудно. Этою заманчивостью видѣній и объясняется привязанность къ нимъ нашихъ мистиковъ александровскаго времени, которые не только не удерживались отъ нихъ, но даже прямо искали ихъ. Не избѣжалъ видѣній и Сперанскій. По его собственному признанію, въ Перми онъ испытывалъ то, что испытывалъ и Цейеръ, хотя такое состояніе у него и не было продолжительнымъ. Послѣ того дѣло измѣнилось. „Съ тѣхъ поръ, — говоритъ онъ,—форма моего созерцанія всегда была великою пустотою, отсутствіемъ всякаго образа и всякой мысли.... Но плоды этого состоянія сводятся просто къ великому спокойствію въ теченіи дня, къ нѣкотораго рода сладости, постоянной, хотя и не сильной. Это относительно чувствъ. Что же до просвѣщенія разума, то замѣчается нѣкоторая легкость въ пониманіи извѣстныхъ мѣстъ Евангелія и неожиданное разумѣніе нѣкоторыхъ чертъ въ жизни Господа нашего. Въ церкви благоговѣніе иногда значительное, чаще состояніе созерцанія, менѣе глубокаго, менѣе молчаливаго, чѣмъ когда я одинъ, что вполнѣ позволяетъ мнѣ слѣдить за службою и въ точности соблюдать всѣ принятые у насъ обычаи. Не думайте, чтобы я хотѣлъ съузить всѣ дѣйствія Духа Святаго и свести ихъ къ этой одной формѣ,—о нѣтъ; я убѣж-

денъ, что дѣйствія Его безчисленны и въ своихъ степеняхъ и въ вещественныхъ приложеніяхъ, но прошу, умоляю васъ не предаваться ощутительному разлитію духа по вашему тѣлу, въ особенности въ церкви. Въ ней тѣло должно находиться въ качествѣ глухонѣмаго слуги: оно не достойно принимать тутъ какое либо участіе, развѣ въ случаѣ, если бы вамъ было совершенно невозможно удержать потока благодати".

Черты описываемаго Сперанскимъ состоянія составляютъ обычные признаки утвержденія въ сердцѣ трудовой умной молитвы, сопровождаемаго пріятною теплотою въ сердцѣ, сладостью и спокойствіемъ духа. Въ это время умъ человѣческій, освѣщаемый божественною благодатію, дѣйствительно дѣлается болѣе воспріимчивымъ къ уразумѣнію богооткровенныхъ истинъ и болѣе способнымъ къ занятію ими. Само собою понятно, что такое состояніе во всякомъ случаѣ не можетъ быть и не должно быть „пустотою, отсутствіемъ всякаго образа и всякой мысли". Св. отцы, дѣйствительно, внушали оставлять все во время умной молитвы, но не для того, чтобы погрузиться въ пустоту, отсутствіе всякаго образа и мысли, а для того, чтобы соединиться съ Господомъ. Во время умной молитвы они и сами стояли и другимъ совѣтовали стоять въ томъ убѣжденіи, что Господь близъ есть и внимаетъ человѣку; если же они и говорили при этомъ, что должно гнать всякую мысль, то имѣли въ виду стороннюю мысль, а не мысль вообще. Сперанскій, напротивъ, считаетъ именно описываемое имъ состояніе пустоты, отсутствія какихъ бы то ни было образовъ и мыслей

состоянiемъ благодатнымъ и съ особенною силою настаиваетъ на необходимости стремиться къ достиженiю его. Такъ въ седьмомъ письмѣ къ Цейеру онъ прямо говоритъ, что „главное заключается въ томъ, чтобы ходить въ сумракѣ вѣры, то есть въ полномъ отсутствiи всякой мысли, и не слишкомъ привязываться къ видѣнiямъ и откровенiямъ, какъ бы духовны они ни казались, а принимать ихъ, однакожь, съ благодарностiю и благоговѣнiемъ“. Въ концѣ всего онъ, слѣдовательно, склоняется къ мысли о необходимости и спасительности мистическаго сумрака вѣры, понимаемаго имъ въ смыслѣ полнаго отсутствiя всякой мысли, и, хотя не совѣтуетъ слишкомъ привязываться къ видѣнiямъ, однако говоритъ, что принимать ихъ слѣдуетъ съ благодарностью и благоговѣнiемъ.

Влiянiе мистицизма на Сперанскаго такимъ образомъ оказалось сильнѣе влiянiя на него православной мистики, съ которою онъ могъ обстоятельно ознакомиться въ Добротолюбiи; хотя въ слѣдующемъ своемъ письмѣ къ Цейеру онъ и возстаетъ противъ этого мистицизма, говоритъ объ его заблужденiяхъ и указываетъ ихъ причины. Заблужденiя эти, по его мнѣнiю, происходятъ главнымъ образомъ „отъ ревности по вѣрѣ, неочищенной отъ самолюбiя“: единственное средство избавиться отъ такого недостатка заключается въ постѣ, строгомъ наблюденiи за своими мыслями, въ сраженiи съ чувствами и въ жизни покаянiя. „Но все это,—продолжаетъ онъ, — есть дѣятельность моего же самаго ума и сердца, которую должно умертвить, и хотя дѣятельность, безъ сомнѣнiя, похвальная, но все

же упражненіе, все—развитіе силъ душевныхъ, все—случай и поводъ къ той же самой гордости и самолюбію. Слѣдовательно, не отвергая дѣятельныхъ путей, все остается заключить, что молитва и молитва умная есть единый путь совершенно безопасный. Видѣнія, глубокія и, повидимому, вдохновенныя мысли, все суть мысли, все упражненія ума, а не прилѣпленіе, не онѣмѣніе его въ единомъ Богѣ". — Все высказанное въ данномъ случаѣ Сперанскимъ, конечно, вполнѣ вѣрно. Умная молитва, развившись до послѣдней степени своего совершенства, дѣйствительно, возжигаетъ въ человѣкѣ тотъ спасительный огонь любви къ Богу, въ которомъ сгораетъ и уничтожается человѣческое самолюбіе. Но путь къ утвержденію въ сердцѣ такой молитвы слишкомъ дологъ и труденъ для того, чтобы человѣкъ могъ пройти его одинъ, безъ всякой сторонней помощи, какъ это является обыкновенно у Сперанскаго. Умная молитва, дѣйствительно, можетъ спасти человѣка, но сама она нуждается въ постоянномъ руководствѣ, по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ, когда она бываетъ трудовою, самодѣлательною, потому что, какъ говоритъ преосвященный Ѳеофанъ, „въ это - то время дѣланія умной молитвы, не направляемаго искусною рукою, большею частію и сбиваются съ пути" [1]). Вотъ почему всѣ св. отцы, писавшіе о духовной жизни, первымъ и самымъ необходимымъ условіемъ для всякаго вступающаго во внутреннюю жизнь ставили то, чтобы имѣть духовнаго отца, руководиться его совѣтами и повино-

---

[1]) **Письма о духовной жизни, стр. 256.**

ваться его наставленіямъ. Такого рода увѣщанія встрѣчаются у Симеона новаго богослова, Никифора монаха, Григорія Синаита, Каллиста патріарха и другихъ [1]).

Девятое письмо Сперанскаго къ Цейеру посвящено разсужденіямъ о св. писаніи. Мы уже нѣсколько знакомы съ взглядомъ Сперанскаго на этотъ предметъ по его письму къ Словцову. Сперанскій по примѣру современныхъ ему мистиковъ считаетъ единственно важнымъ въ св. писаніи его внутренній, таинственный смыслъ, тогда какъ буквальный смыслъ, по его мнѣнію, не имѣетъ особенно важнаго значенія. Подобныя же мысли, но только нѣсколько подробнѣе, развиваются имъ и въ письмѣ къ Цейеру. „Изученіе Писанія тѣмъ способомъ, какимъ вы его производите, говоритъ онъ, то есть развитіе смысловъ его не усиліемъ разума, но однимъ молитвеннымъ размышленіемъ, есть, по моему мнѣнію, послѣ чистаго созерцанія упражненіе самое святое и самое полезное". Такое упражненіе въ развитіи смысловъ св. писанія кажется Сперанскому дѣломъ настолько душеспасительнымъ, что, по его признанію, онъ предпочелъ бы этотъ даръ истолкованія писанія всѣмъ видѣніямъ и даже самому дару пророчества, потому что онъ даетъ меньше простора самолюбію и, слѣдовательно, менѣе опасенъ и болѣе согласенъ съ христіанскимъ смиреніемъ. При истолкованіи св. писанія, по его словамъ, „постоянно чувствуешь себя на привязи, болѣе страдательнымъ, болѣе подчиненнымъ данному и установленному авторитету", тѣмъ

[1]) **Подробнѣе—тамъ же, стр. 257—258.**

более, что „церковь тутъ, чтобъ исправлять заблужденія по мѣрѣ того, какъ мы въ нихъ впадаемъ“. Одного только при этомъ должно опасаться, а именно,—чтобы не привязываться къ толкованіямъ слишкомъ отдаленнымъ.—Высказавъ эту послѣднюю вполнѣ правильную мысль, Сперанскій далѣе самъ же противорѣчитъ ей. Такъ какъ св. писаніе существуетъ для поученія всѣхъ, то, по его взгляду, оно и приспособлено ко всѣмъ духовнымъ состояніямъ. Отсюда само собою понятно, что „по мѣрѣ того, какъ смѣняются эти состоянія, смыслъ его (т. е. св. писанія) измѣняется и, хотя сущность всегда одна и таже, приложенія разнообразятся до безконечности“. Въ силу такого измѣненія смысла св. писанія вмѣстѣ съ измѣненіями духовныхъ состояній человѣка „св. отцы давали одному и тому же мѣсту разныя объясненія, смотря по временамъ и степенямъ ихъ духовной жизни и смотря по развитію ихъ учености“. Нѣтъ, слѣдовательно, ничего страннаго, если въ теченіе трудовъ, на пути внутренняго своего преуспѣянія подъемлемыхъ, придется имѣть разные взгляды относительно однихъ и тѣхъ же мѣстъ св. писанія. Принимая съ благодарностью такой *хлѣбъ насущный*, не должно привязываться къ одной какой либо формѣ истолкованія св. писанія предпочтительно предъ другою“. Нужно сохранять данную форму, пока она сама по себѣ держится, но если представится другая, болѣе ясная,—не слѣдуетъ упорно отвергать ее потому единственно, что нами уже была принята другая форма. Систематическая послѣдовательность, строгій порядокъ мыслей, столь восхваляемые въ наукахъ человѣческихъ,

тутъ не у мѣста; ибо все тутъ дѣло чувства, или, лучшее сказать, духовнаго роста". Душевенъ человѣкъ, —онъ видитъ въ св. писаніи лишь внѣшнюю его оболочку,—буквальный смыслъ; духовенъ онъ, — онъ видитъ уже въ немъ его внутреннее содержаніе, открываетъ божественныя тайны, недоступныя для тѣхъ, которые стоятъ въ преддверіи храма, не вошли во внутренняя его.

Само собою понятно, что высказываемый Сперанскимъ взглядъ подрываетъ авторитетъ св. писанія и даетъ самый широкій просторъ своемыслію. При такомъ отношеніи къ св. писанію чтеніе и пониманіе его никогда не будетъ имѣть чего либо твердаго и устойчиваго, будетъ измѣняться сообразно съ измѣненіями въ личныхъ духовныхъ состояніяхъ и взглядахъ благочестивыхъ читателей. Въ силу этого самъ Сперанскій при изъясненіи св. писанія часто уклонялся въ излишній аллегоризмъ, совершенно игнорируя, а иногда даже отвергая его буквальный смыслъ, какъ несоотвѣтствующій и даже противорѣчащій, по его мнѣнію, прямымъ историческимъ даннымъ. Такъ, между прочимъ, онъ относится къ евангельскимъ повѣствованіямъ о народной переписи въ царствованіе Августа (Луки — II. 1 — 3) и объ избіеніи младенцевъ Иродомъ (Матѳ.— II. 16). По его взгляду „несомнѣнно, что эти факты противорѣчатъ всему, что оставила намъ наиболѣе достовѣрнаго исторія. Поэтому совершенно необходимо искать тутъ аллегорическаго смысла". И это не единственный случай, когда Сперанскій считалъ необходимымъ понимать въ аллегорическомъ смыслѣ чисто исто-

рическія событія св. книгъ. Въ своемъ увлеченіи внутреннимъ, духовнымъ смысломъ св. писанія, какъ единственно вѣрнымъ и истиннымъ, онъ, какъ мы увидимъ вскорѣ, всѣ событія книги Исходъ изъяснялъ именно въ такомъ духовномъ смыслѣ, совершенно отстраняя ихъ буквальный, историческій смыслъ.

Къ числу пензенскихъ писемъ Сперанскаго, кромѣ его писемъ къ Цейеру, относится письмо его къ Броневскому [1]), не лишенное тѣхъ же мистическихъ замашекъ, какія замѣтны въ его письмахъ къ первому. Письмо это посвящено выясненію силы и значенія той же краткой и непрерывной молитвы „Господи помилуй“, о которой Сперанскій довольно подробно говорилъ и Цейеру. Эта молитва, какъ говоритъ Сперанскій, по справедливости можетъ быть названа „духовнымъ мистицизмомъ“, потому что она привлекаетъ къ человѣку Христа и производитъ самое тѣсное единеніе между Богомъ и человѣкомъ. По мѣрѣ упражненія въ такой молитвѣ она все болѣе овладѣваетъ человѣкомъ, наполняетъ его духовную природу и „какъ бы останавливаетъ ходъ мысленной... душевной силы“, такъ что на вопросъ, о чемъ онъ думалъ, когда молился такою молитвой, никто не можетъ дать отвѣта. Въ это время человѣкъ, собственно говоря, ни о чемъ не думаетъ и ничего не помнитъ, такъ какъ все это—дѣятельность души, а не духа. Потому-то такая молитва и называется духовною, молитвою *въ духѣ и истинѣ*,

---

[1]) Въ память Сперанскаго, стр. 487—489.—Семенъ Михайловичъ Броневскій впослѣдствіи былъ ѳеодосійскимъ градоначальникомъ.

что въ ней дѣйствуетъ одинъ лишь духъ, что „она состоитъ въ отсутствіи всего того, что называютъ какимъ либо понятіемъ, всего того, что не есть духъ Христовъ: ибо духъ ни понятій, ни словъ не имѣетъ". Какъ молитва духа, она стоитъ внѣ всякихъ условныхъ вѣроисповѣдныхъ разностей и поэтому возможна для всякаго человѣка. „Невидимые слѣды сей молитвы сокрыты во всѣхъ почти религіяхъ, исключая тѣхъ, кои духъ міра сего совершенно исказилъ и обезобразилъ: ею молятся въ Индіи и здѣсь въ Саровской пустынѣ, ибо о Христѣ Іисусѣ нѣсть ни іудей, ни эллинъ, но все нова тварь; видимые же ея въ нашемъ отечествѣ проложены изъ Аѳонской горы съ 14 вѣка".

Сперанскій такимъ образомъ почти договорился до того универсальнаго христіанства, которое проповѣдывали мистики. Взятыя отдѣльно, его мысли о духовной созерцательной молитвѣ, о ея великой магической силѣ, объ ея почти исключительномъ значеніи въ дѣлѣ спасенія человѣка и, наконецъ, о доступности такой молитвы для всѣхъ временъ и народовъ, — эти мысли, дѣйствительно могли бы поставить Сперанскаго на одну доску съ современными ему мистиками, если бы наряду съ этимъ онъ не высказывалъ убѣжденія въ необходимости постояннаго тѣснаго единенія съ церковью и руководства ея указаніями. Глубокое уваженіе къ церковнымъ установленіямъ, формамъ и обрядамъ и высокій взглядъ на ихъ воспитательное значеніе, высказанный Сперанскимъ въ его письмѣ къ Словцову, въ значительной степени ослабляетъ силу его мистическихъ воззрѣній.

Насколько искренно было высказываемое Сперанскимъ уваженіе къ церковнымъ обрядамъ и установленіямъ, видно изъ того, что онъ самъ былъ ревностнымъ ихъ исполнителемъ и внушалъ такое же уваженіе и ревность къ нимъ своей дочери. Въ этомъ отношеніи письма его къ дочери представляютъ тѣмъ бо́льшій интересъ, что содержаніе ихъ сосредоточено главнымъ образомъ именно на церковныхъ установленіяхъ и обрядахъ, уваженіе къ которымъ онъ считалъ необходимымъ, хотя нельзя, конечно, сказать, чтобы онъ былъ совершенно свободенъ отъ мистическихъ вліяній и здѣсь, особенно въ своихъ наставленіяхъ относительно молитвы.

„Да благословитъ тебя Господь, любезное дитя, всѣми своими небесными благословеніями, — писалъ между прочимъ Сперанскій дочери, — да Дѣва Марія (чистая и непрерывная молитва) пребудетъ навсегда съ тобою; да Ангелъ хранитель (молитва мысленная) паритъ всегда надъ тобою“ [1]). Самая совершенная и вмѣстѣ самая простая молитва есть именно молитва непрерывная, мысленная, которая заключается въ томъ, чтобы, сомкнувъ глаза или утвердивъ ихъ на какомъ нибудь предметѣ, повторять многократно въ умѣ: Господи, помилуй! „Подобно свѣту, который сливается со всѣми предметами, не перемѣняя ихъ состава, сей родъ молитвы, не мѣшая ничему, можетъ сливаться со всѣми нашими упражненіями; при ней, какъ при

---

[1]) Русск. Арх. 1868 г.—Письма гр. М. М. Сперанскаго къ его дочери. Письмо отъ 11 ноября 1816 г.,—стр. 1110.

свѣтѣ, можно читать, говорить и даже смѣяться вещамъ невиннымъ. Имя Іисуса поистинѣ есть имя свѣтоносное, или, лучше сказать, самый свѣтъ, но свѣтъ мысленный и несравненно чистѣйшій нашего физическаго свѣта". — Эти мысли Сперанскаго о молитвѣ, очевидно, не представляютъ собою чего либо новаго; какъ и раньше, онъ называетъ чистую и непрерывную молитву Дѣвою Маріей, — и это потому, что отъ этой бѣдной и горькой Маріи рождается въ душѣ человѣка Самъ Христосъ; а такъ какъ только „однѣ высшія, духовныя силы нашего бытія, *ангели* и мудрые востока знаютъ небесное Его достоинство" [1]), то мысленная молитва, способствующая такому познанію Христа, и называется у него ангеломъ хранителемъ. Нѣчто новое впрочемъ представляетъ мысль о томъ, что при такой чистой и непрерывной молитвѣ, „какъ при свѣтѣ, можно.... даже смѣяться вещамъ невиннымъ". Св. отцы, дѣйствительно, совѣтовали призывать имя Божіе вину, во всякое время и на всякомъ мѣстѣ [2]); но о томъ, чтобы во время молитвы можно было смѣяться какимъ бы то ни было вещамъ, хотя бы даже и невиннымъ, никто изъ нихъ не говорилъ. Смѣхъ, чѣмъ бы онъ ни возбуждался и какъ бы невиненъ ни былъ, всегда останется смѣхомъ и не можетъ вязаться съ молитвою, особенно съ такою, о какой говоритъ Сперанскій. Необходимымъ условіемъ дѣйственности такой

---

[1]) Слова Соеранскаго изъ его письма къ Словцову.

[2]) Добротолюбіе, — «о молитвѣ вкратцѣ» св. Каллиста, патр. константинопольскаго, ч. IV, л. 118.

молитвы должно быть напряженіе всѣхъ душевныхъ силъ и сосредоточеніе ихъ на самой молитвѣ; смѣхъ же можетъ только разсѣять сосредоточенныя мысли и направить ихъ совершенно въ другую сторону. По всей вѣроятности, внушая дочери мысли о необходимости молитвы, Сперанскій хотѣлъ представить ее возможно болѣе легкою по исполненію, чтобы этимъ привлечь къ ней,—и преувеличилъ эту легкость. Св. подвижники въ своихъ наставленіяхъ касательно молитвы избѣгали такихъ обольщеній и обыкновенно указывали на трудность достиженія чистой и непрерывной молитвы, требующей долгихъ и усиленныхъ упражненій. — Сперанскій и самъ сознавалъ эту трудность, но хотѣлъ облегчить ее для дочери и со всею заботливостью любящаго отца старался указать ей средства, при помощи которыхъ можно было бы скорѣе пріучиться къ чистой молитвѣ. Самымъ лучшимъ воспитательнымъ средствомъ въ этомъ случаѣ могло быть, конечно, посѣщеніе церковныхъ службъ, — и Сперанскій поэтому заботливо спрашиваетъ дочь, бываетъ ли она хоть по воскресеньямъ у обѣдни и гдѣ именно. „Не пропускай, моя милая,—говоритъ онъ дальше,—сей доброй привычки. Есть въ самой атмосферѣ церкви нѣчто благоговѣйное, собирающее разсѣянныя мысли, нѣчто таинственное. Сіе и быть иначе не можетъ. Здѣсь курится непрестанно ѳиміамъ молитвы отъ множества душъ, намъ неизвѣстныхъ, и освящаетъ собою и мѣсто и въ немъ предстоящихъ“ [1]). Считая молитву однимъ изъ лучшихъ

---

[1]) Письмо отъ 21 моября 1816 г.

средствъ къ тому, чтобы достичь тѣснѣйшаго единенія со Христомъ, Сперанскій въ своихъ письмахъ неоднократно напоминаетъ о ней дочери, пріурочивая, между прочимъ, свои мысли о ней къ празднику Рождества Христова, такъ какъ событіе временнаго, одинъ разъ совершившагося рожденія Христа, представляетъ для него удобный поводъ говорить о постоянномъ, всегда совершающемся, рожденіи Христа въ душѣ каждаго человѣка. Такъ, въ своемъ письмѣ къ дочери, написанномъ 25 декабря 1816 г., Сперанскій, указавъ на то, что въ этотъ самый день, 1816 лѣтъ тому назадъ, вѣчная Любовь, Сынъ Божій явился на землѣ видимымъ образомъ, говоритъ далѣе, что „съ того времени доселѣ чудо сіе въ милліонахъ людей, безъ различія пола, возраста и состояній повторяется ежеминутно и будетъ повторяться до кончины вѣковъ“. Таже вѣчная Любовь, тотъ же Свѣтъ, который освѣщаетъ всякаго человѣка, грядущаго въ міръ, таинственнымъ образомъ рождается и въ душѣ всякаго вѣрующаго. Счастливъ тотъ, кто почувствовалъ въ себѣ это рожденіе, кто нашелъ въ себѣ Дѣву Марію, чистую и непрерывную молитву, отъ которой только и можетъ родиться Христосъ Спаситель. „Ищи, мое милое дитя, сей благословенной Дѣвы,—настаиваетъ Сперанскій,—ищи ее въ непрерывной молитвѣ, въ непрестанномъ держаніи въ умѣ и мысляхъ таинственныхъ словъ: Господи помилуй — и будь увѣрена, что сіе самое чудо и въ тебѣ совершится. Ты уже имѣешь въ себѣ лучъ сего свѣта: каждая добрая мысль есть Предтеча раждающагося въ насъ Христа; каждое движеніе, каждый вздохъ къ небесному

нашему Отцу есть предчувствіе тайнаго присутствія его Сына". Въ особенности совѣтуетъ Сперанскій дочери молиться по утрамъ, такъ какъ молитва „есть въ самомъ истинномъ и простомъ смыслѣ дѣйствительная пища души. Магическая ея сила въ нѣсколько минутъ укрѣпляетъ духъ на цѣлый день" [1]). Но, какъ и манна, такая молитва не можетъ быть приготовлена на два дня; ее должно собирать каждый день.

Этимъ письмомъ Сперанскаго можно закончить разсмотрѣніе его пензенскихъ писемъ. — Въ 1819 г. Сперанскій получилъ имянной указъ, назначавшій его сибирскимъ генералъ - губеанаторомъ. Управленіе Сибирью, по отзыву всѣхъ біографовъ Сперанскаго, составляетъ прекрасную страницу въ его жизни. Сибирь въ то время была мѣстомъ систематическаго административнаго грабежа и всякихъ чиновническихъ безобразій; Сперанскому поэтому, особенно на первыхъ порахъ, было довольно трудно. Приходилось бороться съ закоренѣлыми пороками, съ безурядицей, которая свила себѣ прочное гнѣздо и къ которой всѣ такъ привыкли, что даже и не считали ее за безурядицу. Какъ трудно приходилось Сперанскому, можно судить по его письмамъ изъ Сибири къ разнымъ лицамъ [2]). Во всѣхъ нихъ онъ жалуется на громадность труда и на невозможность разобраться въ общей безурядицѣ. Не смотря однако на все это, Сперанскій съумѣлъ

---

[1]) Письмо отъ 15 октября 1818 г.

[2]) Въ память Сперанскато: а) письмо къ дочери, — стр. 180; б) — къ министру финансовъ Д. А. Гурьеву, — стр. 188, 227, 287; г) — къ А. А. Столыпину, стр. 246 и др.

овладѣть дѣломъ; онъ возстановилъ порядокъ, многое измѣнилъ къ лучшему [1]) и составилъ нѣсколько проэктовъ относительно будущаго управленія краемъ. Однимъ словомъ,—своею службою въ Сибири Сперанскій показалъ, что онъ всегда всей душой заботился о благѣ отечества и что обвиненіе его въ государственной измѣнѣ было плодомъ гнусной клеветы.

Въ своихъ письмахъ къ дочери за это время Сперанскій, какъ и прежде, является нѣжно любящимъ отцемъ, искренно заботящимся объ ея религіозномъ воспитаніи. Въ рождественскихъ письмахъ [2]) онъ по прежнему высказываетъ дочери пожеланія, чтобы Христосъ, родясь въ духѣ, всегда пребывалъ въ ея душѣ и освящалъ тайнымъ своимъ присутствіемъ ея умъ и сердце, при чемъ увѣряетъ, что Онъ будетъ пребывать въ ней, если только найдетъ въ ней себѣ мѣсто, если она будетъ каждый день и даже нѣсколько разъ въ день призывать Его къ себѣ молитвою. О молитвѣ Сперанскій напоминаетъ чаще всего, хотя не прибавляетъ при этомъ ничего новаго. Затрогиваются однако въ сибирскихъ письмахъ Сперанскаго и новые вопросы, которыхъ онъ ни прежде, ни послѣ не касался и которые, можетъ быть, были вызваны какими либо обстоятельствами жизни его дочери. Къ числу такихъ вопросовъ относится между прочимъ вопросъ о провидѣніи и о дѣйствіяхъ его на свободную волю человѣка. „Прови-

---

[1]) Предложеніе М. М. Сперанскаго томскому губернскому правительству.—Въ память Сперанскаго, стр. 202.

[2]) Письма отъ 23 декабря 1819 г. и отъ 25 декабря 1820 г. въ Русск. Арх. за 1868 г.

дѣніе, — по словамъ Сперанскаго, — насъ водитъ какъ дѣтей на лентѣ и только для опыта дозволяетъ иногда намъ обжечься или уколоться. А когда дѣти упрямы и порвутъ ленту, тѣмъ для нихъ хуже: тутъ ожидаетъ ихъ лоза; но и тутъ еще рука, ихъ наказующая, все есть дрожащая, рука матери“ [1]). Для того, слѣдовательно, чтобы не подвергаться наказанію, человѣкъ долженъ стараться не рвать ленты, не выходить изъ покорности провидѣнію. Къ несчастью, онъ не можетъ уразумѣть такой простой истины и не умѣетъ покоряться провидѣнію. Человѣкъ все еще не можетъ понять, „что онъ не что иное, какъ кусокъ глины, коей даютъ разныя формы, что въ гибкости и мягкости состоитъ все его достоинство, что планъ и экономія вселенной такъ обширны, такъ многосложны, что странно и смѣшно вздумать управлять ими, — и между тѣмъ въ семъ то именно, и состоитъ наше притязаніе: ибо нельзя управлять частію, не касаясь цѣлаго. Покорность и гибкость, вотъ все, что намъ осталось“ [2]).

Въ данномъ случаѣ Сперанскій такъ энергично настаиваетъ на гибкости и мягкости человѣка которыя составляютъ все его нравственное достоинство, что, не лишенный своей доли правды, взглядъ его на отношеніе божественной воли къ человѣческой свободѣ является нѣсколько одностороннимъ. Сопоставляя настоящія его мысли съ его же мыслями объ отношеніи божественной благодати къ той же человѣческой свободѣ [3]),

---

[1]) Письмо отъ 7 января 1820 г.

[2]) Письмо отъ 17 марта 1820 г.

[3]) Смотр. III гл. настоящаго сочиненія.

нельзя не замѣтить, что въ томъ и другомъ случаѣ онъ смотритъ на дѣло совершенно одинаково. Свобода человѣческихъ дѣйствій, какъ въ первомъ, такъ и въ послѣднемъ случаѣ какъ-то совершенно имъ устраняется, уступая мѣсто божественной волѣ, создающей изъ человѣка, какъ изъ куска глины, тотъ или другой сосудъ, и опредѣляющей ему то или другое мѣсто. Допустивъ, что все достоинство человѣка должно состоять лишь въ гибкости и мягкости, можно придти къ тому неправильному взгляду, по которому всѣ, даже мелкія и ничтожныя, обстоятельства человѣческой жизни явятся слѣдствіемъ непосредственнаго вмѣшательства божественной воли. Въ дальнѣйшемъ же развитіи такого взгляда человѣкъ можетъ дойти до фатализма, до полнаго бездѣйствія въ дѣлѣ устроенія какъ своей личной жизни, такъ и жизни своихъ ближнихъ, до тупаго равнодушія ко всему окружающему, въ томъ убѣжденіи, что такъ Богу угодно, на то воля Божія. Сперанскій ранѣе и самъ предвидѣлъ возможность такихъ нежелательныхъ послѣдствій убѣжденія въ непосредственномъ вмѣшательствѣ Бога во всѣ дѣла человѣческія и говорилъ, что „если бы Богъ непосредственно промышлялъ о человѣкѣ, то чрезъ сіе человѣкъ повергнулся бы въ праздность и, будучи въ праздности и удовольствіи, позабылъ бы Бога“ [1]).—Промышляя о человѣкѣ, Богъ, дѣйствительно, вспомоществуетъ всякому добру и пресѣкаетъ или направляетъ къ добрымъ послѣдствіямъ возникающее чрезъ удаленіе отъ добра зло, но при

---

[1]) Смотр. II гл. настоящаго сочиненія.

этомъ нисколько не стѣсняетъ человѣческой свободы и предоставляетъ самому человѣку право свободнаго выбора между добрымъ и худымъ дѣйствіемъ, поступкомъ, или рѣшеніемъ. Въ сферѣ частной или общественной жизни и даже обычныхъ житейскихъ интересовъ свобода человѣческая также не терпитъ стѣсненій: человѣкъ всегда поступаетъ такъ, какъ онъ хочетъ, и поэтому не имѣетъ никакого права винить кого либо въ тѣхъ или другихъ послѣдствіяхъ своихъ поступковъ. Господствующія во всякомъ обществѣ понятія, ограничивающія, повидимому, свободу его отдѣльныхъ членовъ и извѣстныя подъ именемъ законовъ, преданій и обычаевъ представляютъ собою продуктъ той же человѣческой свободы, путемъ опыта доведенной до сознанія, что „такъ лучше", и поэтому также не могутъ служить оправданіемъ тѣхъ или другихъ человѣческихъ поступковъ, — тѣмъ болѣе, что человѣкъ, почему либо считающій эти понятія несогласными съ своими идеалами, можетъ отрѣшиться отъ нихъ и устроить свою жизнь согласно съ этими послѣдними. Участіе божественной воли въ дѣлѣ устроенія человѣческихъ обществъ имѣетъ тотъ же характеръ силы вспомоществующей и направляющей, какъ и по отношенію ко всякой отдѣльной личности: иниціатива, въ большей или меньшей мѣрѣ, всегда принадлежитъ человѣку, который выбираетъ то, что для него кажется лучшимъ, а не то, что должно быть лучшимъ по тѣмъ или другимъ соображеніямъ. Въ томъ случаѣ, когда человѣческія понятія сходятся съ требованіями божественной воли, получается дѣйствіе нравственно доб-

рое, которому Богъ вспомоществуетъ и за которое награждаетъ; въ противномъ случаѣ,—когда человѣческія соображенія расходятся съ требованіями верховной воли, является дѣйствіе нравственно злое, которое Богъ или пресѣкаетъ, или направляетъ къ добрымъ послѣдствіямъ, а самого человѣка наказываетъ. Отвѣтственность человѣка за свои поступки является, такимъ образомъ, прямымъ слѣдствіемъ предоставленной ему свободы выбора и была бы совершенно незаконною при другихъ условіяхъ. Сравненіе человѣка съ кускомъ глины, которому даютъ ту или другую форму, потому именно и не вполнѣ вѣрно, что устраняетъ возможность активнаго участія человѣка въ устроеніи своей личной судьбы и представляетъ его лишь пассивнымъ орудіемъ божественной воли.

Орудіемъ божественнаго промысла о человѣкѣ являются ангелы-хранители, которые, по вѣрованію православной церкви, находятся при каждомъ человѣкѣ и вспомоществуетъ ему въ дѣлѣ его нравственнаго преуспѣянія. Въ одномъ изъ своихъ писемъ къ дочери Сперанскій называетъ ихъ друзьями человѣка, которые „знаютъ и радуются всѣмъ добрымъ нашимъ помышленіямъ, напротивъ скорбятъ и печалятся о нашихъ заблужденіяхъ“ [1]. Увѣренность въ томъ, что всякій человѣкъ, дѣствительно, имѣетъ около себя такого близкаго друга, по словамъ Сперанскаго, такъ привлекательна и утѣшительна, что если бы даже она была ложною, то и тогда ее должно было бы принять

---

[1]) Письмо отъ 13 января 1820 г.

въ силу одной ея благотворности. Служеніе ангела-хранителя при человѣкѣ Сперанскій представляетъ въ слѣдующихъ чертахъ. „Сей другъ не можетъ ни воспретить зла, ни понудить насъ къ добру; онъ можетъ только жалѣть о насъ или утѣшаться нами и тѣмъ положеніе его при насъ мнѣ кажется интереснѣе. Это страданіе безкорыстное; это привязанность болѣе страждущая, нежели дѣйствующая. Это другъ всегда вѣрный и въ молчаніи переносящій всѣ наши оскорбленія. Въ молитвахъ нашихъ часто повторяется: опечалихъ ангела хранителя моего. Въ самомъ дѣлѣ печалить существо, столь намъ преданное, столь невинное, есть родъ жестокости непростительной. Кстати о сихъ идеяхъ: какъ груба, какъ мертва религія безъ нихъ. Посуди изъ сего, какъ жалки лютеране и все то, что называютъ реформою, религія душъ холодныхъ, чувствъ матеріальныхъ, между тѣмъ какъ они хвалятся чистотою. Изрядная чистота! Еще бы лучше было все привести въ математическія исчисленія и линіи“.

Ученіе православной церкви объ ангелахъ хранителяхъ, дѣйствительно, представляетъ много утѣшительнаго для человѣка; но въ томъ видѣ, въ какомъ оно является у Сперанскаго, это ученіе теряетъ большую долю своего благодѣтельнаго значенія. Пріятно и утѣшительно, конечно, для человѣка имѣть около себя друга, сочувствующаго его радостямъ и горестямъ; но когда этотъ другъ можетъ только сочувствовать и совершенно безсиленъ для того, чтобы помочь человѣку въ его горѣ, то привязанность къ нему не можетъ быть особенно прочною. Положеніе такого друга является

и фальшивымъ, и въ высшей степени тягостнымъ для него самого, потому что ничто не можетъ быть такъ тяжело—даже для человѣка,—какъ видѣть своего друга въ какомъ либо горѣ и не имѣть возможности помочь ему чѣмъ либо; тѣмъ болѣе это должно быть тяжело для ангела, привязанность котораго къ человѣку лишена какихъ бы то ни было эгоистическихъ разсчетовъ, Взглядъ православной церкви на ангеловъ хранителей много чище и возвышеннѣе, чѣмъ какъ представлялъ его себѣ Сперанскій. Въ ученіи ея [1]) ангелы хранители являются не просто друзьями человѣка, способными только на сочувствіе, но и дѣятельными помощниками и руководителями его, какъ и должно быть истинному другу. Основаніемъ такого ученія объ ангелахъ хранителяхъ служатъ неоднократныя указанія св. писанія, общій смыслъ которыхъ состоитъ въ томъ, что каждый человѣкъ имѣетъ своего ангела хранителя, который выну видитъ лице Отца небеснаго (Матѳ. XVIII. 10) и посылается въ служеніе желающимъ наслѣдовать спасеніе (Евр. I. 14) и который поэтому ополчается окрестъ боящихся Бога и избавляетъ ихъ (Псал. XXXIII. 8), такъ что зло не касается человѣка (конечно,—праведнаго) и рана не приближается къ тѣлу его (Псал. XC. 10). Изъясняя эти мѣста св. писанія, св. отцы и учители церкви говорили, что ангелъ хранитель дается не всякому человѣку безразлично, но

---

[1]) **Подробное изложеніе ученія объ ангелахъ хранителяхъ смотр. въ Православно-догматическомъ богословіи — арх. Макарія, т. I, стр. 553 и слѣд.**

однимъ только христіанамъ. Такъ, по словамъ Оригена, „къ каждому изъ насъ, даже самымъ малымъ, кто только находится въ церкви Божіей, приставленъ ангелъ добрый, ангелъ Господень, который наставляетъ, убѣждаетъ и руководитъ насъ, который для исправленія нашихъ дѣлъ и испрошенія намъ милостей выну видитъ лице Отца небеснаго“ [1]). Св. Василій Великій называетъ ангела хранителя дѣтоводителемъ и пастыремъ человѣка; а св. Анастасій Синаитъ говоритъ, что эти ангелы пекутся о людяхъ и содѣйствуютъ имъ въ просвѣщеніи [2]). Такая вѣра въ ангела хранителя, какъ друга и помощника человѣка, способнаго не только сочувствовать, но и содѣйствовать ему въ его стремленіяхъ къ нравственному совершенству, дѣйствительно, способна ободрить и утѣшить человѣка и внушить ему искреннюю и глубокую привязанность и уваженіе къ своему охранителю. Опечалить ангела хранителя при такомъ взглядѣ на него, дѣйствительно, будетъ непростительною жестокостью и тяжкимъ преступленіемъ.

Заботясь о религіозно-нравственномъ воспитаніи своей дочери, Сперанскій, между прочимъ, внушалъ ей уваженіе къ св. постамъ, установленнымъ православною церковію, и требовалъ соблюденія ихъ. Иногда приходилось ему и уступать ей [3]); но въ концѣ всего онъ все таки достигъ того, что она стала соблюдать ихъ. Посты впрочемъ производили на нее слишкомъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 555.

[2]) Тамъ же, стр. 556.

[3]) См. письмо отъ 18 марта 1817 г.

удручающее дѣйствіе и Сперанскій по этому поводу считалъ необходимымъ ободрять ее. Онъ говорилъ ей, чтобы она не удивлялась смущенію духа, испытываемому ею во время поста, потому что это — обычное состояніе поста и говѣнія. „Когда,—писалъ онъ,—вино вливаютъ въ самую чистую воду, оно сначала струится: ибо вино не вдругъ соединяется съ водою; но потомъ такъ ее проникнетъ, что нѣсколько капель окрасятъ цѣлый стаканъ и раздѣлить ихъ невозможно. Таково дѣйствіе благодати. Утѣшенія и сладостныя чувствія приходятъ послѣ, а бываетъ, что не приходятъ повидимому и никогда: ибо превращаются въ пищу, въ самый составъ души, въ нравственное ея здоровье. Кто же когда чувствовалъ, какъ прибавляются силы и здоровье? Кто чувствовалъ, какъ ростутъ?...“ [1]). — Мысли Сперанскаго о рожденіи въ душѣ человѣка Христа, высказанныя имъ въ прежнихъ его письмахъ къ дочери,—и увѣренія, что это рожденіе не замедлитъ совершиться въ ней, если только она будетъ молиться, по всей вѣроятности, произвели то, что послѣ нѣкотораго упражненія въ постѣ и молитвѣ она уже надѣялась ощутить это рожденіе и однако не ощущала его. Вмѣсто того она чувствовала смущеніе духа,—испытывала чувство, удручающее, а не ободряющее ее. Еще нѣсколько времени, — и, вслѣдствіе ложно направленной мысли, могло наступить разочарованіе въ прежнихъ ожиданіяхъ, отвращеніе къ прежнимъ трудамъ,—и Сперанскій поспѣшилъ исправить свою ошибку. Въ этомъ

---

[1]) Письмо отъ 31 марта 1820 г.

послѣднемъ случаѣ онъ высказываетъ мысли, вполнѣ согласныя съ мыслями св. отцевъ церкви и подвижниковъ, которые всегда предохраняли отъ ложныхъ надеждъ въ дѣлѣ внутренняго преуспѣянія и, не обольщая ищущихъ спасенія обѣщаніями скораго и легкаго успѣха въ достиженіи царствія Божія, совѣтовали одинъ долгій и непрерывный трудъ, неуклонное шествіе впередъ къ намѣченной цѣли, чуждое самодовольныхъ размышленій о томъ, что совершено позади.

Мы уже упоминали о томъ, что во время своей жизни въ ссылкѣ Сперанскій усердно занимался изученіемъ св. писанія. Плодомъ этихъ занятій явились изъясненія нѣкоторыхъ мѣстъ св. писанія, представляющія громадный интересъ, какъ по своей оригинальности, такъ и по тому, что они являются практическимъ осуществленіемъ взгляда Сперанскаго на изъясненіе св. писанія. Въ своихъ мысляхъ по этому поводу онъ, хотя и говорилъ, что не должно привязываться къ толкованіямъ слишкомъ отдаленнымъ, однако болѣе склонялся къ духовному и таинственному пониманію св. писанія, чѣмъ къ буквальному, высказывая при этомъ, что „искать въ св. писаніи нашихъ безплодныхъ и пустыхъ историческихъ истинъ и суесловнаго порядка нашей бѣдной пятичувственной логики, это значитъ—ребятиться, забавлять себя бездѣлками учености и литературы“ [1]). Руководясь такимъ взглядомъ, Сперанскій уже въ письмѣ къ Цейеру высказывалъ, что передаваемый въ Евангеліи фактъ народной переписи въ царствованіе

---

[1]) Слова изъ письма къ Словцову.

Августа и исторія избіенія младенцевъ Иродомъ „противорѣчатъ всему, что оставила намъ наиболѣе достовѣрнаго исторія“, и что „поэтому совершенно необходимо искать тутъ аллегорическаго смысла“. Въ своихъ изъясненіяхъ св. писанія онъ, дѣйствительно, находитъ такой смыслъ въ событіяхъ вполнѣ историческихъ, примѣняя къ нимъ аллегорическое изъясненіе въ самыхъ широкихъ размѣрахъ.

Какъ на образецъ такого именно аллегорическаго изъясненія Сперанскимъ св. писанія, можно прежде всего указать на его трактатъ „Смыслъ Исхода“, въ которомъ всѣ событія книги Исходъ толкуются имъ въ таинственномъ смыслѣ, какъ символы появленія въ Египтѣ духовной религіи, ея искаженія и упадка и, наконецъ, ея очищенія и освобожденія отъ рабства несвойственнымъ ей образамъ и суевѣрнымъ обрядамъ. Историческій характеръ событій при этомъ Сперанскимъ совершенно игнорируется, уступая мѣсто высшимъ идеямъ, скрытымъ подъ грубою оболочкою фактовъ, и вся книга получаетъ совершенно иной, несвойственный ей смыслъ и значеніе.

„Духовная религія, основанная въ Египтѣ Іосифомъ,—начинаетъ свое изъясненіе Сперанскій,—и посредствомъ брака его съ дщерью первосвященника Путифара [1]) сопряженная съ останками бывшей тамъ духовной мудрости,—по смерти его съ теченіемъ времени, когда и внѣшняя религія уже измѣнилась (и наста

---

[1]) И даде ему (т. е. фараонъ Іосифу) Асенеѳу, дщерь Петефріа, жреца иліопольскаго, ему въ жену. Быт. XLI. 45.

другій фараонъ) [1]), пала въ рабство внѣшнихъ и ей несвойственныхъ образовъ" [2]). Исторія этого рабства духовной религіи, а потомъ ея освобожденія и составляетъ содержаніе книги Исходъ подъ образомъ рабства евреевъ и освобожденія ихъ Моисеемъ. Паденіе духовной религіи выразилось прежде всего въ томъ, что послѣдователей ея, евреевъ, стали мучить работою суевѣрію, принуждая ихъ строить рукотворенные храмы невидимому Богу. Завѣтъ съ Богомъ и знаменіе этого завѣта, обрѣзаніе, стали уничтожаться, такъ какъ служителямъ обрѣзанія, — жрецамъ (бабамъ еврейскимъ), было запрещено совершать его [3]). Сначала еще впрочемъ совершали его сами матери [4]); но наконецъ обрѣзаніе было положительно запрещено закономъ [5]), — и завѣтъ съ Богомъ такимъ образомъ былъ разрушенъ окончательно. Въ это время рождается Моисей, надъ которымъ совершается уже крещеніе [6]), а не обрѣзаніе, и, какъ необрѣзанный, онъ „усыновляется внѣшней

---

[1]) Воста же царь инъ во Египтѣ, иже не знаше Іосифа. Исх. I. 8.

[2]) См. приложеніе II.

[3]) И рече царь египетскій бабамъ еврейскимъ.... егда бабите евреиныням, и суть къ рожденію, аще убо мужескій полъ будетъ, убивайте его.... Исх. I. 15—16.

[4]) Рекоша же бабы Фараону: не яко жены египтяныни, тако и жены евреаныни: раждаютъ бо прежде неже внити къ нимъ бабамъ, и раждаху.... Исх. I. 19.

[5]) Заповѣда же Фараонъ всѣмъ людемъ своимъ, глаголя: всякъ мужескій полъ, иже родится евреомъ, въ рѣку ввергайте.... Исх. I. 22. — «Изключеніе изъ завѣта было дѣйствительно истребленіе изъ книги живыхъ», замѣчаетъ по этому поводу Сперанскій.

[6]) И положи его (т. е. мать Моисея) въ лучицѣ при рѣцѣ.... Исх. II. 3.

образной религіи [1]) и воспитывается во всей мудрости египетской". Впрочемъ мать его въ качествѣ кормилицы научаетъ его истинному благочестію, и Моисей такимъ образомъ ходитъ и по плоти и по духу. Духовная религія однако скоро беретъ въ немъ верхъ, и въ состязаніи еврея съ египтяниномъ Моисей убиваетъ послѣдняго [2]), то есть тайно отвергается отъ египетскихъ суевѣрій. Двойственность религіи Моисея не скрывается отъ евреевъ; они обличаютъ его въ этомъ [3]), и онъ бѣжитъ въ землю Мадіамскую. „Тамъ отверзаетъ онъ кладязь [4]) сокровеннаго ученія, напаяетъ [5]), учитъ, проповѣдуетъ, сопрягаетъ (syncretismus) свою религію съ религіею мадіанитянъ, раждаетъ дѣтей" [6]). Во время этихъ подвиговъ онъ однажды, пребывая въ духовной молитвѣ [7]), получилъ откровеніе и посольство. Цѣль этого посольства заключалась въ преобразованіи религіи, въ освобожденіи ея духовной стороны отъ рабства суевѣрнымъ образамъ внѣшней

---

[1]) Возмужавшу же отрочати, введе е ко дщери Фараоновѣ, и бысть ей въ сына.... Исх. II. 10.

[2]) Исх. II. 12.

[3]) Кто тя постави князя и судію надъ нами? и проч. (—Слова еврея Моисею) Исх. II. 14.

[4]) Пришедъ же въ землю Мадіамскую, сѣде (Моисей) при кладязѣ.... Исх. II. 15.

[5]) Воставъ же Моисей, избави ихъ (—дочерей Іоѳора) и налія имъ, и напои овцы ихъ.... Исх. II. 17.

[6]) Вселися же Моисей у человѣка: и даде Сепфору, дщерь свою Моисею въ жену. Во чревѣ же зачениши жена, роди сына.... еще же зачениши роди сына втораго.... Исх. II. 21—22.

[7]) Моисей же.... гнаше овцы въ пустыню и пріиде въ гору Божію Хоривъ.... Исх. III. 1.

религіи [1]). Моисей отказывался отъ этого посольства прежде всего тѣмъ, что онъ и самъ не имѣетъ достаточныхъ познаній въ духовной религіи [2]) и, слѣдовательно, не может быть провозвѣстникомъ ея; поэтому для наставленія его ему была открыта „исторія первобытнаго духовнаго возмущенія—змій [3]); паденіе человѣка—проказа на рукѣ [4]); Имя т. е. свойство и Економія Возстановителя или Осуществителя, имя Іеговы“ [5]). Наконецъ Моисей указывалъ на то, что онъ не доброрѣчивъ, худогласенъ и косноязыченъ [6]), то есть—что до сихъ поръ онъ говорилъ не чистымъ духовнымъ языкомъ, а съ примѣсью египетской мудрости, и поэтому не можетъ имѣть должнаго успѣха среди евреевъ. Но въ помощь ему былъ данъ Ааронъ, — человѣкъ, свободный отъ египетской мудрости.—И вотъ оба они, Моисей и Ааронъ, предстаютъ предъ Фараономъ и являютъ знаменія [7]), т. е. проповѣдуютъ то, что было

---

[1]) И нынѣ гряди, да послю тя къ Фараону, царю египетскому, и изведеши люди моя, сыны Израилевы, изъ земли Египетскія.... Исх. III. 10. — По изъясненію Сперанскаго, «Фараонъ представляетъ здѣсь внѣшнюю религію и ея служителей».

[2]) И рече Моисей къ Богу: се азъ пойду къ сыномъ Израилевымъ, и реку къ нимъ: Богъ отецъ нашихъ посла мя къ вамъ: и аще вопросятъ мя: что имя ему; что реку къ нимъ?—Исх. III. 13.

[3]) И верже и (жезлъ) на землю, и бысть змій.... Исх. IV. 3.

[4]) И вложи (Моисей) руку въ нѣдро свое, и изъятъ ю отъ нѣдра своего, и бысть рука его прокажена яко снѣгъ.—Исх. IV. 6.

[5]) И рече Богъ къ Моисею, глаголя: Азъ есмь Сый.... Исх. III. 14.

[6]) Рече же Моисей ко Господу: молюся ти Господи: недоброрѣчивъ есмь.... худогласенъ и косноязыченъ азъ есмь.... Исх. IV. 10.

[7]) Иде же Моисей и Ааронъ.... И глагола имъ Ааронъ вся словеса сія, яже глагола Богъ къ Моисею: и сотвори знаменія предъ людьми.—Исх. IV. 29—30.

имъ открыто Богомъ. Египетская мудрость борется съ ихъ ученіемъ: изъ преданій древности она выводитъ тѣ же истины, которыя проповѣдуются Моисеемъ и Аарономъ; но змій Моисея пожираетъ зміевъ египетскихъ [1]), т. е. „ученіе его о первородномъ грѣхѣ и глубже и обширнѣе". Не смотря на это, Фараонъ, т. е. евреи, увлекшіеся внѣшнею религіей и египетскими суевѣріями, остаются непреклонными [2]). Нужно было ожесточить ихъ сердце [3]), чтобы яснѣе показать послѣдователямъ духовной религіи силу духа надъ плотію. Такъ настаютъ язвы, то есть настаетъ господство разныхъ суевѣрій, которыя должны были показать всю слабость и безсиліе плоти въ дѣлѣ спасенія. Первою изъ такихъ язвъ—суевѣрій было боготвореніе рѣки Нила, простиравшееся до того, что вода рѣки евреямъ, пораженнымъ суевѣріемъ, казалась кровью [4]),— и притомъ такою же священною, какъ кровь жертвенныхъ животныхъ, такъ что они (евреи) принуждены были копать кладязи вокругъ Нила [5]), чтобы утолить

---

[1]) И пожре жезлъ Аароновъ оныхъ жезлы.—Исх. VII. 12.— Сперанскій называетъ жезлъ, пожравшій жезлы египетскихъ волхвовъ, жезломъ Моисея.

[2]) И укрѣпися сердце Фараона, и не послуша ихъ, якоже глагола имъ Господь.—Исх. VII. 13.

[3]) И рече Господь къ Моисею, глаголя: — Азъ же ожесточу сердце Фараоново, и умножу знаменія моя и чудеса въ земли Египетской.—Исх. VII. 1 и 3.

[4]) И веемъ Ааронъ жезлъ свой, удари воду рѣчную предъ Фараономъ и предъ рабы его: и преложи всю воду рѣчную въ кровь.—Исх. VII. 20.

[5]) Ископаша же вси египтяне окрестъ рѣки, да піютъ воду: и не можаху пити воды отъ рѣки.—Исх. VII. 24.

жажду, считая грѣхомъ употреблять воду священной рѣки. Сами мудрецы египетскіе сознавали нелѣпость такого суевѣрія, и вслѣдствіе обличеній Моисея оно исчезло [1]). Но, освобожденный отъ суевѣрнаго почитанія Нила, народъ увлекся другими суевѣріями: онъ сталъ почитать жабъ, скнипъ и мухъ [2]), число которыхъ возрасло до безконечности. Моисей и Ааронъ своими обличеніями уничтожили и эти заблужденія. — Народъ однако не вразумлялся и, шествуя далѣе по пути суевѣрія, дошелъ уже до полнаго смѣшенія всѣхъ понятій о божествѣ, до обоготворенія всего, къ чему только можно было прикоснуться,—такъ что египтяне не могли двигаться, не наступивъ на какое нибудь божество; насталъ осязаемый мракъ [3]). Наконецъ послѣднею язвою было истребленіе первородныхъ [4]), то есть „совершенное изглажденіе всѣхъ признаковъ и воспоминаній завѣта отмѣною не только обрѣзанія,

---

[1]) Подходящаго текста для такой мысли въ книгѣ Исходъ нѣтъ.

[2]) И простре Ааронъ руку на воды Египетскія, и изведе жабы: и излѣзоша жабы, и покрыша землю Египетскую.... Сотвори же Господь.... и изомроша жабы отъ домовъ, и отъ селъ, и отъ нивъ ихъ.—Исх. VIII. 6 и 13. Простре убо Ааронъ рукою жезлъ, и удари въ персть земную: и быша скнипы.... во всей земли Египетстѣй....—Исх. VIII. 17. — Сотвори же Господь тако: и пріиде песіихъ мухъ множество.... во всю землю Египетску: и погибе земля отъ песіихъ мухъ.... Сотвори же Господь.... и отъя песія мухи отъ Фараона, и отъ рабовъ его, и отъ людей его, и не остася ни едина.—Исх. VIII. 24 и 31.

[3]) Простре же Моисей руку свою на небо, и бысть тма, мракъ, буря, по всей земли Египетстѣй три дни.—Исх. X. 22.

[4]) Бысть же въ полунощи, и Господь порази всякаго первенца въ земли Египетстѣй.... Исх. XII. 29.

но и крещенія, отверженіе всей вѣры во искупленіе". Ангелъ-истребитель изгладилъ почти всѣхъ изъ книги животной и обходилъ только тѣхъ, у которыхъ были знаки пасхальнаго агнца, то есть знаки вѣры въ Искупителя, и такимъ образомъ только небольшое количество избранныхъ отдѣлилось отъ нечестія и двинулось въ путь. Но на этомъ пути къ спасенію, „преслѣдуемы привычками и воспоминаніями образовъ, они встрѣтили другую, внѣшнюю религію, и имянно Едомскую.... Аравійскую (море Чермное есть море Едомское)" [1]). Моисей и на этотъ разъ спасъ ихъ; онъ „указалъ имъ путь и провелъ ихъ чрезъ сіи образы невредимо; ни одинъ къ нимъ не прилѣпился". Въ волнахъ этихъ новыхъ суевѣрій погибли только „преслѣдовавшіе ихъ ложные братія, египтяне" [2]).

Такой крайне аллегорическій смыслъ получаютъ въ изъясненіи Сперанскаго чисто историческія событія книги Исходъ. Мысли его въ данномъ случаѣ, какъ нельзя болѣе, ясны и не нуждаются въ комментаріяхъ. Пристрастіе Сперанскаго къ аллегорическому пониманію св. писанія, высказанное имъ раньше въ письмахъ къ Словцову и Цейеру, обнаружилось здѣсь во всей своей силѣ.

Не меньшій интересъ въ томъ же отношеніи, т. е. какъ образецъ аллегорическаго толкованія св. писанія,

---

[1]) И обведе Богъ люди путемъ, иже въ пустыню, къ Чермному морю.—Исх. XIII. 18.

[2]) И обратившися вода покры колесницы и всадники, и всю силу Фараонову, вшедши въ слѣдъ ихъ въ море: и не отста отъ нихъ ни единъ. Сынове же Израилевы проидоша по суху посредѣ моря.—Исх. XIV. 28—29.

представляютъ мысли Сперанскаго по поводу текста: *Бысть первый человѣкъ Адамъ въ душу живу; послѣднiй Адамъ въ духъ животворящъ* [1] (1 Коринѳ. XV. 45).— Вопросъ о первобытномъ состоянiи человѣка былъ однимъ изъ вопросовъ, сильно занимавшихъ мысль Сперанскаго, и неоднократно затрогивается въ его трактатахъ. Иначе и быть не могло, потому что всѣ религiозно-нравственныя стремленiя человѣка сводятся къ тому, чтобы возвратить утраченное имъ состоянiе первобытной чистоты и невинности, возстановить нарушенный союзъ съ Богомъ. — Описывая это первобытное состоянiе человѣка въ раю, Сперанскiй говоритъ, что „первый человѣкъ былъ весь душевенъ; онъ имѣлъ чувствилище не въ мозгу, но a plexo solari [2]), чувствилище, въ коемъ всѣ измѣненiя природы изображались безъ времени и разстоянiй; не было еще органовъ, не было еще раздѣленiя чувствъ, все было одно осязанiе, мiръ вещей былъ ему соприсущимъ, все было внутреннее, ничего внѣшняго, онъ вмѣщалъ въ себѣ все и дѣйствительно былъ микрокозмъ". Онъ жилъ такимъ образомъ какою то непонятною обще-мiровою жизнью, представляя собою тотъ же мiръ съ его безсознательными, механическими, растительными жизненными процессами, только въ сокращенномъ видѣ. „Онъ не имѣлъ своего разума, ни своей воли въ смыслѣ настоящемъ. Разумъ и воля его были во Iисусѣ Христѣ.

---

[1]) Смотр. приложенiе III.

[2]) Plexus solaris называется сплетенiе гангліозныхъ нервовъ въ средней части живота.

Онъ былъ существо совершенно страдательное, органъ Божественнаго дѣйствія, зерцало, въ коемъ Іисусъ Христосъ видѣлъ міръ, и орудіе, коимъ онъ дѣйствовалъ на міръ". — Взглядъ на первобытное состояніе человѣка, какъ на состояніе страдательное, высказывался Сперанскимъ и раньше, и едва ли необходимо подробно говорить о томъ, что такой взглядъ не имѣетъ за себя никакихъ основаній въ ученіи православной церкви. По ея ученію „человѣкъ вышелъ изъ рукъ своего Творца совершеннымъ по душѣ какъ въ умственномъ, такъ и въ нравственномъ отношеніи" [1]), такъ какъ былъ созданъ по образу и по подобію Божію. При такихъ условіяхъ онъ во всякомъ случаѣ не могъ быть существомъ страдательнымъ, жившимъ общеміровою жизнью, какимъ представляетъ его Сперанскій. Получивъ съ образомъ и подобіемъ Божіимъ всѣ свойства духа и, между прочимъ, умъ и свободу, человѣкъ могъ жить и дѣйствовать такъ или иначе, пользуясь правомъ свободнаго выбора между послушаніемъ и непослушаніемъ Божіей волѣ. Первая заповѣдь, данная Богомъ человѣку, по словамъ св. Григорія Богослова [2]), была дана именно какъ предметъ для его свободной воли и безъ такой воли не могла бы имѣть должнаго значенія. Впрочемъ, считая человѣка въ первобытномъ его состояніи существомъ страдательнымъ, органомъ Божественнаго дѣйствія, Сперанскій нахо-

---

[1]) Православ. Испов., ч. I, отв. на вопр. 23.—Смотр. Православно-догмат. богословіе, арх. Макарія, т. I, стр. 462.

[2]) Тамъ же, т. I, стр. 472.

дилъ однако возможнымъ для него выступить изъ своего страдательнаго состоянія и проявить нѣкоторую самостоятельность дѣйствій. По его словамъ, человѣкъ „былъ въ состояніи совершенной невинности, не зналъ ни добра, ни зла нравственнаго, не могъ грѣшить, не выступивъ изъ внутренняго во внѣшнее; *но могъ выступать* и потому все дѣйствіе его воли, а слѣдовательно и всѣ заповѣди его состояли въ одной, не вкушать отъ древа познанія добра и зла, не выходить внѣ себя". По поводу такого взгляда Сперанскаго на состояніе первобытной невинности Адама можно указать на слова св. Іоанна Златоуста: „Разсуди, возлюбленный, о свободѣ воли и преизбыткѣ мудрости его (Адама) и *не говори, будто онъ не зналъ, что добро и что зло*" [1]). Знаніемъ того, что добро и что зло, и правомъ свободнаго выбора между тѣмъ и другимъ и обусловливалась вмѣняемость грѣха и наказаніе за нарушеніе божественной заповѣди. Заповѣдь эту Сперанскій понимаетъ въ смыслѣ запрещенія человѣку *выступать изъ себя* и повелѣнія пребывать въ томъ внутреннемъ, страдательномъ состояніи, въ какое онъ былъ поставленъ сначала. Но въ томъ и дѣло, что Адаму не была предоставлена жизнь исключительно внутренняя, а, напротивъ, почти съ перваго момента существованія ему данъ былъ предметъ и для его внѣшней дѣятельности; такимъ именно предметомъ было воздѣлываніе рая (Быт. II. 15) и нареченіе именъ всѣмъ животнымъ (Быт. II. 19).

---

[1]) Тамъ же, стр. 463.

Этотъ фактъ нареченія именъ животнымъ, который и Сперанскій считаетъ уже переходомъ „изъ сферы внутренняго совокупнаго единства въ сферу внѣшнюю, раздробительную", представляется однако у него нѣсколько въ иномъ видѣ, чѣмъ какъ говоритъ объ этомъ св. писаніе. У него это — не что иное, какъ первый актъ самосознанія, отдѣленіе своего *я* отъ *не я*, первое проявленіе сознательной жизни. По его словамъ человѣку были дозволены только два выступленія, два перехода изъ внутренняго во внѣшнее, а именно: „1) познать, что царство животныхъ, коихъ онъ находилъ въ себѣ и думалъ, что они суть его свойства, отъ коихъ онъ не отдѣлялъ себя, есть царство отдѣльное, внѣ его существующее, самостоятельное. Познать есть имяновать въ семъ образѣ чувства [1]). Нельзя было обойтись безъ имяни. Ему велѣно было наложить имяна, укрѣпить каждаго на своемъ мѣстѣ, чтобъ они могли восходить, но не падать глубже. Сіе дѣйствіе произвелъ онъ одинъ безъ помощи [2]).... оно произведено прежде различенія другой натуры. — 2) Познать, что въ немъ самомъ есть два образа: чувство совокупное и отдѣльное, пятеричное". Это отдѣльное, внѣшнее, вспомогательное чувство и было названо женою. Оно не могло дѣйствовать иначе, какъ во время сна, то есть во время усыпленія внутренняго чувства [3]). Поэтому

---

[1]) **И нарече Адамъ имена всѣмъ скотомъ, и всѣмъ птицамъ небеснымъ, и всѣмъ звѣремъ земнымъ.—Быт. II. 20.**

[2]) **Адаму же не обрѣтеся помощникъ подобный ему. — Быт. II. 20.**

[3]) **И наложи Богъ изступленіе на Адама, и успе: и взя едино отъ ребръ его.... И созда Господь ребро, еже взя отъ Адама, въ жену, и приведе ю ко Адаму.—Быт. II. 21—22.**

Адамъ находилъ въ себѣ Евву только временно, во снѣ [1]); но сонъ проходилъ, и Евва исчезала. Такимъ образомъ съ момента проявленія сознательной жизни человѣкъ сталъ имѣть два бытія: „внутреннее—растительное и внѣшнее — пятеричное, чувственное; одно на яву, другое во снѣ“. Послѣ паденія человѣка сонъ, во время котораго проявлялось дѣйствіе внѣшняго чувства, сдѣлался бытіемъ; а истинное бытіе — жизнь внутренняя, стало сномъ. Слова божественной заповѣди: смертію умреши [2]) указывали именно на прекращеніе, смерть внутренняго чувства и на преобладаніе чувства внѣшняго, что и обнаружилось прежде всего въ томъ, что человѣкъ увидѣлъ себя нагимъ [3]). Стыдясь и сожалѣя о потерѣ внутренняго чувства, онъ принужденъ былъ прикрыть, одѣть свое внѣшнее [4]), чтобы придать ему видъ внутренняго. Самое же внутреннее чувство, потерявъ свою прежнюю силу, одною своею частію осталось въ человѣкѣ, подчинившись его чувству внѣшнему, а другою получало самостоятельное,

---

[1]) И рече Адамъ: се нынѣ кость отъ костей моихъ, и плоть отъ плоти моея: сія наречется жена, яко отъ мужа своего взята бысть сія.—Быт. II. 23.—О пробужденіи Адама отъ сна въ данномъ случаѣ, дѣйствительно, ничего не говорится, и это, по всей вѣроятности, дало поводъ Сперанскому говорить, что Адамъ находилъ Евву только во снѣ.

[2]) Отъ древа же, еже разумѣти доброе и лукавое, не снѣсте отъ него: а въ онь же аще день снѣсте отъ него, смертію умрете.—Быт. II. 17.

[3]) И отверзошася очи обѣма, и разумѣша, яко нази бѣша.—Быт. III. 7.

[4]) И сшиста листвіе смоковное, и сотвориша себѣ препоясанія. Быт. III. 7.

отдѣльное отъ него бытіе; но для того, чтобы не раздѣлить совершенно эти двѣ части внутренняго бытія, была положена связь между плотію и плотію, такъ что обѣ онѣ стали въ плоть едину [1]).

Такимъ образомъ исторія первобытнаго состоянія человѣка и его грѣхопаденія въ изъясненіи Сперанскаго является лишь аллегорическимъ изображеніемъ морально-психологическихъ процессовъ въ душѣ перваго человѣка и почти совершенно теряетъ свой историческій смыслъ и характеръ. Явившись на свѣтъ, какъ микрокосмъ, человѣкъ по тѣлу сначала жилъ обще-міровою жизнью, а по духу былъ существомъ страдательнымъ, чуждымъ сознанія своего *я* и всецѣло подчиненнымъ божественной волѣ. Такое страдательное состояніе не могло однако быть постояннымъ, — тѣмъ болѣе, что человѣкъ, какъ существо, имѣющее разумную душу, обладалъ задатками къ самостоятельной жизни и дѣятельности. Первымъ актомъ такой дѣятельности было сознаніе своего *я* и отдѣленіе его отъ *не я*. Съ момента этого сознанія бытіе человѣка раздвоилось: явилось бытіе сосредоточенное исключительно въ своемъ *я*, — бытіе внутреннее, которое Сперанскій считаетъ единственно истиннымъ и дѣйствительнымъ, и бытіе, выступающее изъ своего *я* и соприкасающееся съ *не я*, — бытіе внѣшнее, которое Сперанскій называетъ *бытіемъ во снѣ*, такъ какъ оно является лишь вслѣдствіе усыпленія бытія внутренняго. Послѣ паденія

---

[1]) **Сего ради оставитъ человѣкъ отца своего и матерь и прилѣпится къ женѣ своей: и будета два въ плоть едину.—Быт. II. 24.**

человѣка это внѣшнее бытіе получило преобладающую силу и значеніе, тогда какъ бытіе внутреннее, при которомъ только и возможно общеніе и единеніе со Христомъ, ослабѣло и умалилось, хотя и не исчезло совершенно и имѣетъ задатки къ возстановленію.

Выясняя подробнѣе въ другомъ мѣстѣ [1]) самый актъ паденія человѣка, Сперанскій говоритъ, что „человѣкъ, вкусивши добро, хотѣлъ вмѣстѣ съ тѣмъ наслаждаться и пищею низшихъ духовъ; хотѣлъ жить вдругъ двумя жизнями". Діаволъ убѣдилъ его, что такъ именно живутъ боги, которые вкушаютъ и доброе и лукавое, то есть „имѣютъ два тѣла: духовное чистое и духовное смѣшанное, и посредствомъ сихъ органовъ обладаютъ обоими мірами". Соблазнившись такими льстивыми обѣщаніями, человѣкъ уже не могъ долѣе находиться въ раю; изгнаніе изъ рая стало для него необходимымъ. *Се Адамъ бысть яко единъ отъ Насъ, еже разумѣти доброе и лукавое* (Быт. III. 22), сказалъ Господь, и этимъ, по изъясненію Сперанскаго, указалъ именно на то, что Адамъ, дѣйствительно, сталъ какъ бы Богомъ. „Се Адамъ,—такъ какъ бы, по словамъ Сперанскаго, говорилъ Богъ, — готовится нисходить къ низшимъ духамъ, творить ихъ, какъ мы. Ему не достаетъ токмо одного—жизни постоянной, неизмѣняемой въ сей двоякости. Если онъ останется въ раю, если въ немъ пребудетъ соединеннымъ сила высшая и низшая, онъ не будетъ перерождаться и никогда не исправится, жить будетъ во вѣки. Слѣдовательно должно

[1]) Смотр. приложеніе IV.

изгнать его изъ рая, лишить жизни духовной и подвергнуть перерожденію, которое одно спасти его можетъ".

Простой и безхитростный разсказъ бытописателя о паденіи первыхъ людей въ изъясненіи Сперанскаго, какъ можно видѣть, получаетъ философскую окраску, которая, мало уясняя самый актъ паденія и его послѣдствія, придаетъ излишнюю темноту и неопредѣленность вполнѣ ясному и понятному разсказу Библіи. Какимъ образомъ послѣ паденія и даже вслѣдствіе его Адамъ готовился нисходить къ низшимъ духамъ и творить ихъ и почему именно явилось необходимымъ лишить его жизни духовной для его же исправленія — все это является мало понятнымъ и плохо вяжущимся съ прямымъ смысломъ библейскаго разсказа, что, по всей вѣроятности, въ значительной степени обусловливается тою краткостью, съ которою Сперанскій въ данномъ случаѣ излагаетъ свое толкованіе. Православная церковь, какъ извѣстно, смотритъ на паденіе первыхъ людей проще, естественнѣе и понятнѣе. — Получившій отъ своего Творца бытіе и награжденный блаженствомъ, первый человѣкъ для упражненія своихъ высшихъ духовныхъ силъ съ перваго же момента своего существованія получилъ заповѣдь, которая, при всей своей простотѣ и конкретности, заключала однако въ себѣ весь нравственный законъ [1]), сущность котораго сводится

---

[1]) «Въ законѣ, данномъ Адаму, находимъ завитыми всѣ заповѣди, какія впослѣдствіи раскрыты чрезъ Моисея» (слова Тертулліана).—Правосл.-догматич. богословіе, арх. Макарія, т. I, стр. 473.

къ любви и свободному повиновенію Богу. Не стѣсняемый никакими принудительными мѣрами и пользуясь правомъ свободнаго выбора, человѣкъ не устоялъ въ союзѣ съ Богомъ и, соблазнившись льстивыми обѣщаніями діавола, вышелъ изъ повиновенія волѣ Божіей, нарушилъ союзъ любви и палъ. Какъ только паденіе совершилось, то пребываніе человѣка въ раю и наслажденіе блаженствомъ сдѣлалось для него нравственно невозможнымъ въ силу сознанія своей виновности,— такъ что если бы онъ не былъ изгнанъ изъ рая, то это было бы для него тягостью и онъ самъ удалился бы изъ него. Такъ, покрайней мѣрѣ, даетъ поводъ думать то обстоятельство, что, по словамъ бытописателя, услышавъ *гласъ Господа Бога, ходяща въ раи*, Адамъ и Ева *скрыстася отъ лица Господа Бога* (Быт. III. 8). Изгнаніе изъ рая, слѣдовательно, было лишь неизбѣжнымъ и необходимымъ наказаніемъ человѣка за его неповиновеніе божественной волѣ и едва ли могло имѣть какой либо другой смыслъ и значеніе. Послѣ этого онъ съ такою же необходимостью явился вынужденнымъ обречь себя на долгій и тяжелый трудъ самоисправленія, чтобы снова сдѣлаться достойнымъ рая,— и всякій человѣкъ по мѣрѣ своихъ силъ, сообразуясь съ своими религіозно-нравственными убѣжденіями, дѣйствительно, несетъ такой трудъ,—стремится къ раю.

Увлекаясь аллегоризмомъ въ изъясненіи св. писанія и отыскивая высшій духовный смыслъ въ его простыхъ, конкретныхъ образахъ, Сперанскій иногда совершенно переиначивалъ самыя мысли св. писанія сообразно съ своими предвзятыми взглядами. Такое отно-

шеніе къ св. писанію замѣтно между прочимъ въ его изъясненіи смысла библейскаго разсказа о древѣ жизни и древѣ познанія добра и зла. Нечего и говорить о томъ, что разсказъ этотъ понимается имъ въ духовномъ смыслѣ. По его словамъ изъ двухъ райскихъ деревьевъ, о которыхъ повѣствуетъ бытописатель, одно было „древо самоуправленія воли, или древо собственной воли, самоволія“, а другое „древо саможизненности“. Человѣкъ могъ вкушать плоды и того и другаго дерева; но и то и другое было ему запрещено. Не послушавъ божественнаго повелѣнія, Адамъ вкусилъ отъ плодовъ перваго древа, — и вотъ „самоуправленіе привело его въ наготу, явило внѣшній міръ, — и къ смерти, ибо какъ скоро міръ въ немъ раздѣлился на два, то необходимо тѣло его, сложенное изъ стихій міра, отдѣлясь отъ сихъ стихій, подверглось постепенному ихъ противодѣйствію и, слѣдовательно, смерти“. Но если бы человѣкъ въ своемъ самоволіи пошелъ дальше и вкусилъ бы отъ плодовъ древа саможизненности, „то онъ пересталъ бы числиться между твореньемъ, онъ былъ бы внѣ созданія, былъ бы сатаною“. Стихіи міра не могли бы оказывать на него какого либо дѣйствія; онъ получилъ бы жизнь, отдѣльную отъ міра, какъ и сатана,—и только „одно изгнаніе его изъ рая могло остеречь его отъ сего втораго ужаснаго паденія“.

Какимъ образомъ у Сперанскаго могъ явиться такой взглядъ на древо жизни и на древо познанія добра и зла, объяснить довольно трудно, хотя и есть возможность подыскать для него нѣкоторыя возможныя

основанія [1]). Ясно только то, что этотъ взглядъ противорѣчитъ прямому смыслу библейскаго разсказа (Быт. II. 17) и вѣрованію православной церкви, по которому Адаму было запрещено вкушать отъ плодовъ одного только древа познанія добра и зла; вкушеніе же отъ плодовъ древа жизни не только не было запрещено, но напротивъ самое древо жизни для того и было насаждено, чтобы плодами своими подкрѣплять и освѣжать тѣлесныя силы человѣка и поддерживать его жизнь, чтобы такимъ образомъ онъ и тѣломъ, какъ и душею, былъ безболѣзненъ и безсмертенъ [2]). А такъ какъ эта безболѣзненность и безсмертіе были такимъ образомъ даромъ особенной божественной благодати, какъ награда за вѣрность и покорность волѣ Божіей, то человѣкъ, выступивъ изъ этой покорности, само собою понятно, лишился и этой особенной благодати и впалъ во власть болѣзней и смерти. Могъ ли человѣкъ послѣ паденія самъ вкушать отъ плодовъ древа жизни, если бы не былъ изгнанъ изъ рая, и что произошло бы отъ этого вкушенія, — это такіе вопросы, на которые съ одной стороны трудно дать какой либо

---

[1]) Сопоставляя слова бытописателя: и прозябе Богъ еще отъ земли.... *древо жизни посредѣ рая* (Быт. II. 9), со словами: и рече жена змію:.... отъ плода же *древа, еже есть посредѣ рая,* рече Богъ: да не ясте отъ него (Быт. III. 2—3), — можно пожалуй, хотя и съ большими натяжками, придти къ заключенію, что вкушеніе отъ плодовъ древа жизни такъ же было запрещено человѣку, какъ и вкушеніе отъ плодовъ древа познанія добра и зла, о которомъ говорится прямо и положительно (Быт. II. 17). Но такими ли соображеніями руководился Сперанскій, или у него были еще какія либо основанія для своего мнѣнія,—сказать трудно.

[2]) Праввсл.-догмат. богословіе, арх. Макарія, т. I, стр. 470.

болѣе или менѣе опредѣленный и вѣроятный отвѣтъ и которые съ другой стороны отзываются средневѣковымъ схоластицизмомъ съ его стремленіями къ возбужденію и разрѣшенію самыхъ разнообразныхъ и сложныхъ вопросовъ. Какъ бы то ни было, но во всякомъ случаѣ вкушеніе человѣкомъ отъ плодовъ древа жизни послѣ паденія едва ли все таки могло сдѣлать его сатаною,—тѣмъ болѣе, что самое паденіе человѣка, совершившееся вслѣдствіе соблазна и столько же по побужденіямъ плоти [1]), сколько по побужденіямъ духа, было значительно слабѣе самовольнаго, чуждаго какого бы то ни было внѣшняго соблазна, паденія ангела свѣта, не имѣвшаго при томъ никакихъ плотскихъ побужденій и потому лишеннаго возможности исправленія и ставшаго сатаною.

Въ трактатѣ „Первый и послѣдній Адамъ" [2]) о томъ же первобытномъ состояніи человѣка, о его паденіи и слѣдствіяхъ, происшедшихъ отъ этого, Сперанскій высказывается слѣдующимъ образомъ. „Сей первый Адамъ не имѣлъ личности: онъ не имѣлъ въ себѣ познанія добра и зла: ибо животъ его былъ въ Словѣ; а свѣтъ познанія былъ въ животѣ: *въ томъ животъ бѣ и животъ бѣ свѣтъ человѣковъ;* слѣдовательно свѣтъ его познанія былъ не въ немъ, но въ свѣтѣ. — Онъ зналъ только то, что видѣлъ въ Словѣ, а въ Словѣ онъ не могъ видѣть ничего, кромѣ добра:

---

[1]) И видѣ жена, яко добро древо въ снѣдь (похоть плоти), и яко угодно очима видѣти (похоть очесъ), и красно есть еже разумѣти (гордость житейская).—Быт. III. 6.

[2]) См. приложеніе V.

ибо въ Немъ тьмы нѣсть ни единыя". Таково было первобытное состояніе человѣка, которое было именно состояніемъ самаго тѣснаго единенія со Христомъ, простиравшагося почти до полнаго погруженія человѣческой личности въ божественной личности Слова. Но человѣкъ не былъ доволенъ такимъ состояніемъ; онъ „пожелалъ имѣть познанія не въ Словѣ, но въ самомъ себѣ, то есть онъ пожелалъ имѣть и дѣйствовать своимъ собственнымъ разумомъ; а какъ съ дѣйствіемъ разума соединена личность, то онъ пожелалъ имѣть личность". Вмѣстѣ съ разумомъ и личностью въ человѣкѣ, обладавшемъ до этого времени тѣломъ духовнымъ, явилось чувство наготы, слѣдовательно потребность тѣла душевнаго,—въ одѣяніи, которое и было дано ему изъ листвія древеснаго; а съ тѣломъ душевнымъ явились вмѣняемость, грѣхъ и, наконецъ, смерть, „какъ необходимая тѣнь тѣла душевнаго". Для того, чтобы избѣжать этихъ послѣдствій грѣха и спастись, необходимо возвратиться къ первобытному состоянію, „въ духъ животворящій"; а этого нельзя достичь иначе, какъ путемъ истребленія личности, закрытія разума и хожденія предъ Богомъ во свѣтѣ Его, который и во тьмѣ свѣтится. Къ этому уничтоженію человѣческой личности и закрытію человѣческаго разума были направлены и ветхозавѣтныя жертвы, какъ символы пожертвованія личности,—и обрѣзаніе и весь законъ Моисея; самымъ же высшимъ и самымъ дѣйствительнымъ средствомъ къ закрытію разума и хожденію предъ Богомъ служитъ вѣра въ Искупителя,—духъ Христовъ. „Вѣрою отрѣшается тѣлесность душевная—умерщвленіе плоти грѣ-

ховной,—и чувство наготы: ибо вѣрою мы облекаемся во Христа. Вѣрою уничтожается вмѣняемость и грѣхъ.— Любый не согрѣшаетъ, ниже бо можетъ. Вѣрою уничтожается смерть.—воскресеніе.—Ходить въ духѣ, ходить вѣрою, а не видѣніемъ, ходить предъ Богомъ и быть непорочнымъ (integer) — есть обнажать себя отъ личности, видѣть все въ Богѣ, быть увѣреннымъ, что есть только три лица: Отецъ, Сынъ и Святый Духъ, — и что человѣкъ самъ по себѣ не можетъ быть міръ; но непремѣнно долженъ принадлежать къ одному изъ трехъ лицъ, — сперва къ Духу, потомъ къ Сыну, потомъ къ Отцу". Только въ этомъ уничтоженіи своей личности человѣкъ можетъ обрѣсти спасеніе и возвратиться къ тому первобытному блаженному пребыванію въ Богѣ, которое было имъ утрачено.

По поводу такихъ разсужденій Сперанскаго нельзя не замѣтить, что блаженство первыхъ людей заключалось вовсе не въ обезличеніи ихъ и не въ погруженіи ихъ въ божественную личность Слова, а въ ихъ совершенствѣ по душѣ и, главнымъ образомъ, въ ихъ единеніи съ Богомъ, Который постоянно обиталъ въ нихъ своею благодатію, являлся имъ видимымъ образомъ, бесѣдовалъ съ ними, руководилъ ихъ въ духовной жизни и, какъ нѣжно любящій отецъ, окружалъ ихъ всѣмъ, что только было необходимо для полноты ихъ блаженства. Человѣкъ, какъ созданный по образу и по подобію Божію, получилъ личность съ самаго перваго момента своего бытія, и эта личность во всякомъ случаѣ не могла быть чѣмъ либо грѣховнымъ. Если же человѣкъ палъ вслѣдствіе злоупотребленія сво-

бодою, составляющею одно изъ свойствъ личности, то изъ этого вовсе не слѣдуетъ, чтобы для спасенія, для возвращенія къ первобытному состоянію невинности необходимо было подавить свободу и уничтожить личность. Это было бы прямымъ нарушеніемъ божественной воли, наградившей человѣка этимъ высшимъ даромъ, образомъ божественнаго духа. Не подавлять свою свободу, не обезличивать себя долженъ человѣкъ ради своего спасенія, а направлять свою волю такъ, чтобы ея стремленія и дѣйствія согласовались съ божественною волею и чтобы, сохраняя свою личность и полную свободу дѣйствій, человѣкъ однако мыслилъ и дѣйствовалъ такъ, какъ угодно Богу. Слова Спасителя: *аще кто хощетъ по мнѣ ити, да отвержется себѣ, и возметъ крестъ свой и по мнѣ грядетъ* (Матѳ. XVI. 24), указываютъ именно на такое свободное отверженіе грѣховныхъ наклонностей человѣческой личности, совершаемое имъ при содѣйствіи благодати Божіей; а не на пассивное подчиненіе себя божественной волѣ, не на обезличеніе себя, которое съ одной стороны не составляетъ особенно труднаго подвига, а съ другой— и не можетъ считаться добродѣтелью, такъ какъ исключаетъ всякое понятіе о дѣятельности.

Къ разсматриваемому нами времени жизни Сперанскаго можно отнести и его замѣтку о молитвѣ и церкви [1]). По мысли этой замѣтки, собственно говоря, нѣтъ молитвы внутренней и внѣшней, а есть только молитва, или пустое празднословіе. Внутренняя молитва

---

[1]) См. приложеніе VIII.

безъ внѣшней существовать не можетъ,—и такое раздѣленіе поэтому не имѣетъ за себя основаній; есть только „молитва по данной формѣ и молитва безъ формы". Нѣтъ также церкви внутренней или внѣшней; „но есть церковь и пустые мертвые образы, или каменныя стѣны и пустые звуки, коихъ церковію называть не должно". Тѣмъ не менѣе все таки есть церковь съ обрядами и есть церковь безъ обрядовъ. „Можно пѣть съ нотами и безъ нотъ; но кто поетъ безъ нотъ, тотъ сочиняетъ ноты, и нельзя сказать, что онъ поетъ только внутренне. Все ученіе обыкновенныхъ мистиковъ состоитъ только въ томъ, что должно молиться безъ формъ, имѣть церковь безъ образа (обряда),—пѣть безъ нотъ".

Такое дѣленіе церкви на церковь съ формами и церковь безъ формъ не имѣетъ, конечно, за себя никакихъ основаній въ ученіи православной церкви, по которому церковь является отъ Бога установленнымъ обществомъ людей, соединенныхъ между собою единою вѣрою въ Бога, единымъ ученіемъ, однимъ богослуженіемъ, іерархіею и таинствами. При такомъ взглядѣ на церковь нельзя говорить ни о церкви съ формами, ни о церкви безъ формъ, потому что церковь можетъ быть только одна, — и при томъ только такая, какою она была съ самаго начала своего основанія Христомъ, безъ какихъ бы то ни было измѣненій или раздѣленій. Раздѣленіе церкви на внутреннюю и внѣшнюю, или, что почти тоже, на церковь безъ формъ и церковь съ формами, практиковалось только мистиками, которые въ своемъ стремленіи къ „внутреннѣйшему", дѣйстви-

тельно, какъ говоритъ Сперанскій, учили тому, „что должно молиться безъ формъ, имѣть церковь безъ образа (обряда)—пѣть безъ нотъ“.

Дѣлая болѣе обстоятельную оцѣнку церкви безъ формъ, Сперанскій находитъ въ ней достоинства и недостатки. Достоинства такой церкви, по его словамъ, заключаются въ свободѣ духа, внутренней теплотѣ, въ ея (т. е. церкви) непрерывности и независимости отъ мѣста, въ ея способности и доступности вдохновенію, въ духовной сладости и во всеобщности ея священства. Но при такихъ достоинствахъ церковь безъ формъ не лишена и недостатковъ. Этими недостатками являются: „1) заблужденіе и пареніе духа, 2) ложная ревность и фанатизмъ, 3) самолюбіе, 4) ложныя откровенія и обманчивые дары, 5).... сладострастіе, 6) разстройство нервовъ, 7) трудность управленія по привычкѣ пренебрегать и отвергать всѣ власти и всѣ законы и разширеніе свободы духа на всѣ союзы нравственные и гражданскіе, 8) произвольность, а потому и разнообразіе формъ со 2-го....“ [1]).—Церковь съ формами также имѣетъ свои достоинства и недостатки. Къ достоинствамъ ея Сперанскій относитъ: „1) безопасность отъ пареній духа, пытливость и...., 2) навыкъ повиновенія, 3) скрѣпленіе союзомъ гражданскимъ и нравственнымъ, 4) безопасность....“. Недостатки же такой церкви, по мнѣнію Сперанскаго, заключаются въ

[1]) **Нѣкоторыя мѣста въ приводимомъ отрывкѣ разобрать оказалось совершенно невозможнымъ, потому что отрывокъ этотъ набросанъ карандашомъ, который мѣстами почти совершенно стерся. Неразобранныя мѣста обозначены точками.**

стѣсненіи и даже погашеніи духа, въ исключительности ея священства, левитизмѣ, въ смѣшеніи вѣчности и времени, омраченіи смысла вѣры, въ пристрастіи къ наружнымъ знакамъ, т. е. въ обрядности и привязанности къ буквѣ, въ срочности молитвы, въ недвижимости, т. е. неспособности къ развитію и, наконецъ, въ несоразмѣрности ея требованій съ потребностями духа.

Повидимому Сперанскій нѣсколько склоняется къ предпочтенію церкви безъ формъ, считая ее болѣе совершенною и болѣе способною привести къ единенію со Христомъ. По крайней мѣрѣ далѣе онъ прямо говоритъ, что „церковь съ формами должно оставить тѣмъ, коихъ духъ не стѣсняется предѣлами, коихъ нервная система не возвышена, коихъ понятія мало разкрыты“, — и такимъ образомъ считаетъ ее лишь подготовительною ступенью на пути ко спасенію, удѣляетъ ей низшее мѣсто. Но отдавая нѣкоторое предпочтеніе церкви безъ формъ, Сперанскій, какъ извѣстно, на дѣлѣ относился къ этимъ формамъ съ большимъ уваженіемъ, ревностно посѣщая церковныя службы и исполняя многія другія требованія христіанской обрядности. Мало того,—онъ придавалъ церковнымъ обрядамъ большое воспитательное значеніе [1]) и поэтому настойчиво внушалъ своей дочери такое же уваженіе къ нимъ, какимъ былъ проникнутъ самъ. Такимъ образомъ проглядывающая въ только что приведенной замѣткѣ Сперанскаго склонность къ предпочтенію церкви

---

[1]) Эти мысли находятся въ письмѣ его къ Словцову.

безъ формъ предъ церковію съ формами является фактомъ, не имѣвшимъ особенно важныхъ практическихъ послѣдствій.

Кромѣ разсмотрѣнныхъ нами трактатовъ и замѣтокъ Сперанскаго, касающихся главнымъ образомъ изъясненія св. писанія, отъ него осталось много замѣтокъ совершенно другаго характера, написанныхъ иногда также по поводу какого либо библейскаго текста, но представляющихъ собою уже не изъясненіе его, а нѣчто въ родѣ размышленія на представляемую имъ тему, или приложенія его къ современнымъ событіямъ. Замѣтки эти не лишены своей доли интереса, и мы укажемъ по крайней мѣрѣ хоть на нѣкоторыя изъ нихъ. Къ такимъ замѣткамъ можно отнести краткія размышленія Сперанскаго по поводу словъ прощальной бесѣды Спасителя съ своими учениками: *всякъ, иже убіетъ вы, мнится службу приносити Богови* (Іоан. XVI, 2). Въ этихъ размышленіяхъ, озаглавленныхъ словомъ „Антихристъ“ [1]), Сперанскій, какъ можно думать, изображаетъ религіозно-нравственное состояніе современнаго ему общества,—и изображаетъ это подъ образомъ дѣйствій антихриста. Этотъ современный антихристъ, „князь тьмы, при появленіи воиновъ Христовыхъ [2]),—по словамъ Сперанскаго,—перемѣнилъ устройство своего ополченія“. Вмѣсто прежняго отрицанія религіи и грубыхъ насмѣшекъ надъ всѣмъ святымъ, чѣмъ онъ думалъ

---

[1]) Въ память Сперанскаго, стр. 819.

[2]) По всей вѣроятности, этими *воинами Христовыми* Сперанскій называетъ мистиковъ.

сначала обольстить и покорить себѣ человѣчество, онъ сталъ на сторону религіи и, примѣняясь къ новымъ потребностямъ человѣческаго общества, далъ своему ополченію „наружный видъ воинства Христова; языкъ, одежда, образъ сраженія, подвиги, награды—все повидимому одинаково". При этомъ онъ увѣрилъ своихъ воиновъ, что только они—истинные воины Христовы, а всѣ остальные, которые съ ними несогласны,—измѣнники и враги Христа. Онъ изобрѣлъ даже свой идеалъ Христа, свои добродѣтели и страданія. „Посту внутреннему противоположилъ постъ внѣшній; молитвѣ духовной—молитву многоглаголивую, велерѣчивую, горделивую; смиренію духа — умерщвленіе плоти со всею живостью страстей; живому слову Божію — привязанность къ мертвой буквѣ". Онъ распространилъ и утвердилъ ту именно внѣшнюю религію, противъ которой ратовали истинные поклонники Христа, кланявшіеся Ему духомъ и истиною. Военныя бѣдствія, потрясшія Россію, двѣнадцатый годъ со всѣми его тяжкими обстоятельствами пробудили въ русскомъ обществѣ духъ ревности по Богѣ, — и вотъ „онъ (антихристъ) явился и громче всѣхъ проповѣдалъ, что всѣ бѣдствія гражданскія произошли отъ забвенія Бога, отъ охлажденія ревности; но предметомъ сей ревности указалъ не агнца, но своего звѣря". Истинные христіане подъ вліяніемъ внѣшнихъ тягостныхъ обстоятельствъ стали заботиться о проповѣди евангельской; антихристъ воспользовался и этимъ. „Онъ явился и съ библіею въ рукахъ возгласилъ: Нѣтъ ничего лучше и въ тоже время нѣтъ ничего простѣе; къ сему надобно только

деньги. За шесть рублей вѣчное спасеніе. Проповѣдь Павлова превратилась въ операцію коммерческаго банка“ [1]). Такой образъ дѣйствій антихриста не представляетъ собою однако ничего новаго; „такъ обезобразилъ онъ законъ Моисеевъ и Давыдовъ“, такъ же обезображиваетъ онъ и законъ Христовъ. Истинно вѣрнымъ при такихъ дѣйствіяхъ антихриста остается „бѣжать въ горы, въ неприступныя горы уединенной, духовной молитвы“. Эта только молитва и можетъ спасти отъ власти антихриста; она есть столпъ, на которомъ спасались Симеоны; „во всемъ можно обмануться; сія молитва одна неприступна“.

Если припомнить религіозно-нравственное состояніе современнаго Сперанскому русскаго общества, припомнить то напускное благочестіе, лишенное искренности и внутренней сердечной теплоты, которое замѣтно на нѣкоторыхъ произведеніяхъ тогдашней религіозной литературы и которое, очевидно, было только модой, то только что переданныя мысли Сперанскаго окажутся достаточно ясными и не лишенными своей доли горькой истины.

Изъ другихъ замѣтокъ Сперанскаго можно остановиться на его „Планѣ воспитанія“ [2]),—и именно на той его части, которая касается религіозно-нравственной стороны воспитанія и обученія. Перечисляя „элементы наукъ и нравственности отъ 7 до 17 лѣтъ“,

---

[1]) Есть нѣкоторыя основанія думать, что въ данномъ случаѣ Сперанскій имѣетъ въ виду дѣятельность Библейскаго Общества,—Библія изданія этого Общества стоила 6 рублей.

[2]) Въ память Сперанскаго, стр. 806.

Сперанскій на первомъ мѣстѣ ставитъ обученіе закону Божію, въ которое у него входятъ: „1) ежедневная краткая утренняя и вечерняя молитва; 2) служба по праздникамъ; 3) краткая священная исторія; 4) чтеніе катихизиса по славянски; 5) чтеніе псалтыря по славянски и по русски; 6) чтеніе Новаго Завѣта и нѣкоторыхъ мѣстъ изъ ветхаго по славянски, каждый день по полу-часу, умножая постепенно“. Такимъ образомъ при преподаваніи закона Божія Сперанскій считалъ необходимымъ не одно простое ознакомленіе съ священными событіями и теоретическое изученіе истинъ православно-христіанской вѣры; но и практическія упражненія въ благочестіи,—чтеніе священнаго писанія и посѣщеніе церковныхъ службъ, — которыя должны были развивать въ учащихся любовь къ слышанію слова Божія и уваженіе къ церковной обрядности. Въ этомъ отношеніи указанія Сперанскаго не лишены значенія даже и въ настоящее время. Не меньшее значеніе имѣютъ и указанія Сперанскаго относительно нравственнаго воспитанія дѣтей. Предметомъ нравственнаго воспитанія, по его мнѣнію, должны быть: „Чистота и опрятность тѣлесная; самодѣльность, или самоуслужливость. Навыкъ порядка во времени, въ играхъ, въ упражненіи. Искренность съ собою и съ другими. Чувствительностъ къ своимъ проступкамъ и раскаяніе. Терпѣливость, или самообладаніе. Безстрашіе. Послушливость, привѣтливость и обязательность. Набыкъ къ пожертвованіямъ своихъ пользъ для пользы другихъ, generositas“. Въ дѣлѣ нравственнаго воспитанія Сперанскій, очевидно, удѣляетъ не малую часть развитію

опрятности, вѣжливости и другихъ, такъ сказать, свѣтскихъ добродѣтелей, которыя, не имѣя особенно близкаго отношенія къ развитію нравственно-религіознаго чувства, не стоятъ однако въ противорѣчіи съ нимъ и весьма необходимы для человѣка, какъ для члена общества.

Планъ этотъ Сперанскимъ не оконченъ. Въ концѣ приведенныхъ замѣтокъ сохранилось только заглавіе: „Элементы наукъ и нравовъ отъ 17 до 21-го года", и болѣе этого въ замѣткахъ ничего нѣтъ. Сперанскій, по всей вѣроятности, хотѣлъ дать полный планъ воспитанія, но почему-то не успѣлъ сдѣлать этого; а поэтому судить о томъ, насколько цѣлесообразенъ предложенный имъ планъ воспитанія, не вполнѣ удобно, хотя съ другой стороны должно признать, что едва ли можно сказать что либо противъ его краткихъ, простыхъ и во всякомъ случаѣ справедливыхъ указаній.

На этомъ можно закончить обзоръ писемъ, замѣтокъ и трактатовъ, написанныхъ Сперанскимъ во время жизни его въ ссылкѣ и службы въ Пензѣ и Сибири [1]).

---

[1]) Считаемъ не лишнимъ оговориться, что нѣкоторыя замѣтки Сперанскаго (въ томъ числѣ «Антихристъ» и «Планъ воспитанія») отнесены нами ко времени его жизни въ ссылкѣ и службы въ Пензѣ и Сибири по личнымъ нашимъ соображеніямъ, тогда какъ на самыхъ этихъ замѣткахъ нѣтъ никакихъ хронологическихъ датъ. Въ данномъ случаѣ мы имѣли въ виду главнымъ образомъ ту внутреннюю связь, которая замѣтна между содержаніемъ этихъ, не означенныхъ годомъ, замѣтокъ и тѣхъ его писемъ и трактатовъ, которые имѣютъ опредѣленныя хронологическія даты. Что же касается въ частности замѣтокъ «Антихристъ» и «Планъ воспитанія», то первая касается между прочимъ дѣятельности Библейскаго Общества (смотр. примѣчаніе на стр. 273), процвѣтавшей главнымъ образомъ въ разсматриваемый періодъ жизни Сперан-

Нѣсколько другихъ трактатовъ и замѣтокъ написаны имъ уже по возвращеніи изъ Сибири въ Петербургъ. Поэтому, прежде, чѣмъ переходить къ ихъ разсмотрѣнію, не мѣшаетъ, хотя въ краткихъ чертахъ, сказать о перемѣнахъ, происшедшихъ въ служебномъ положеніи Сперанскаго и объ его новой дѣятельности въ Петербургѣ.

Послѣ двухлѣтняго пребыванія въ Сибири, послѣ долгихъ и унизительныхъ вымаливаній Сперанскій въ 1821 году 21 марта прибылъ, наконецъ, въ столицу, полный надеждъ на возстановленіе прежнихъ отношеній къ горячо любимому имъ императору,—отношеній, такъ грубо порванныхъ несправедливою клеветою. Но въ Петербургѣ за десять лѣтъ удаленія Сперанскаго многое перемѣнилось. Сперанскій сталъ уже чужимъ человѣкомъ; свиданіе съ императоромъ не возстановило его въ общественномъ мнѣніи, — тѣмъ болѣе, что при этомъ свиданіи Сперанскій встрѣтилъ вовсе не такой пріемъ, какого онъ было ожидалъ. Такія отношенія разбили въ прахъ всѣ его надежды; его испугала эта общая холодность, и онъ снова унизился до заискиванія. Плодомъ этихъ заискиваній было то, что онъ былъ назначенъ членомъ государственнаго совѣта по

скаго, а вторая можетъ быть поставлена въ нѣкоторую связь съ его письмами къ дочери. какъ болѣе подробное развитіе его мыслей о воспитаніи, отрывочно встрѣчающихся въ этихъ письмахъ. Правильно или неправильно поставлены нами означенныя замѣтки, во всякомъ случаѣ онѣ вполнѣ соотвѣтствуютъ тому, что высказано Сперанскимъ въ его письмахъ и трактатахъ, несомнѣнно относящихся къ разсматриваемому періоду, а потому едва ли могутъ служить нарушеніемъ принятаго нами дѣленія религіозной мыслительности Сперанскаго на періоды.

департаменту законовъ, причемъ ему было поручено составленіе уложеній. Принята была, между прочимъ, предложенная Сперанскимъ новая организація управленія Сибирью съ раздѣленіемъ ея на восточную и западную; поручено было ему составить планъ учрежденія въ нѣкоторыхъ областяхъ генералъ-губернаторствъ; но при всемъ этомъ ни одна изъ работъ Сперанскаго не утверждалась государемъ безъ совѣта съ Аракчеевымъ. Императоръ все болѣе удалялся отъ Сперанскаго; въ послѣдніе годы своего царствованія онъ уже ни разу не принималъ его съ бумагами. Сперанскій увидѣлъ наконецъ, что прежняго не воротишь, — и это былъ послѣдній ударъ судьбы, который, правда, не былъ такъ чувствителенъ, какъ прежніе удары, но все таки произвелъ свое дѣйствіе. Сперанскій послѣ этого значительно измѣнился къ худшему; переписка его съ дочерью, какъ нельзя, лучше показываетъ это. Въ этихъ письмахъ его положительно нельзя узнать: въ нихъ только и рѣчи, что о разныхъ вечерахъ да обѣдахъ и о томъ, кто въ какомъ платьѣ былъ на нихъ и шло или нѣтъ это платье къ лицу. Съ замѣчательною подробностью передавалъ при этомъ Сперанскій дочери всѣ великосвѣтскія новости: кто и на комъ женится, кто за кѣмъ ухаживаетъ,—и сообщалъ самыя точныя свѣдѣнія о разныхъ модныхъ матеріяхъ, шляпкахъ, кружевахъ и т. п. — Упавши духомъ отъ той общей холодности, съ которою по прежнему смотрѣло на него высшее административное петербургское общество, Сперанскій снова началъ льстить Аракчееву и въ этой лести дошелъ наконецъ до того, что написалъ

похвальное слово военнымъ поселеніямъ, — созданію Аракчеева, которое на дѣлѣ возмущало самого Сперанскаго до глубины души. Но эта лесть не привела ни къ чему; Сперанскій такъ и остался на заднемъ планѣ до самаго конца царствованія императора Александра I.

Новая дѣятельность Сперанскаго, выдвинувшая его на болѣе видное мѣсто, началась уже въ царствованіе императора Николая. Въ это время Сперанскій совершилъ одно изъ важнѣйшихъ дѣлъ своей жизни,— составленіе Полнаго Собранія и Свода Законовъ. Императоръ Николай сблизился съ Сперанскимъ вслѣдъ за своимъ вступленіемъ на престолъ; манифестъ объ этомъ вступленіи былъ написанъ Сперанскимъ. Впрочемъ на первыхъ порахъ императоръ не довѣрялъ Сперанскому и относился къ нему не сочувственно. Въ 1826 году, поручивъ ему высшее руководство II отдѣленіемъ, преобразованнымъ изъ прежней коммиссіи составленія законовъ, императоръ въ разговорѣ съ Балугъянскимъ, который былъ назначенъ начальникомъ этого отдѣленія, между прочимъ, сказалъ: „смотри же, чтобы онъ (т. е. Сперанскій) не надѣлалъ такихъ же проказъ, какъ въ 1812 году, — ты у меня будешь за него въ отвѣтѣ“ [1]). Можетъ быть въ силу такого недовѣрія, какъ предполагаетъ профессоръ Романовичъ-Славатинскій [2]), Сперанскій не былъ назначенъ членомъ слѣдственной комиссіи, хотя все таки былъ приглашенъ

---

[1]) Государственная дѣятельность Сперанскаго,—проф. Романовича-Славатинскаго. Отечеств. Зап. 1873 г., отд. II, стр. 193.

[2]) Тамъ же, стр. 193.

къ слушанію ея доклада. Какъ членъ государственнаго совѣта, онъ долженъ былъ также участвовать въ верховномъ уголовномъ судѣ, учрежденномъ 1 іюня 1826 г., и потомъ засѣдать въ комитетѣ, который долженъ былъ опредѣлить мѣру наказаній обвиненнымъ въ происшествіи 14 декабря. Если принять во вниманіе, что при всемъ этомъ Сперанскій зналъ о недовѣріи къ нему государя,—зналъ, что тотъ считалъ его даже въ числѣ декабристовъ, то положеніе его было, дѣйствительно, ужаснымъ, и дочь его говоритъ, что въ это время она нерѣдко видѣла его со слезами на глазахъ и что онъ думалъ даже оставить службу. Но гибкая натура Сперанскаго помогла ему перенести и это трудное испытаніе; мало по малу недовѣріе императора уменьшалось и, наконецъ, ему было поручено важнѣйшее дѣло царствованія Николая I — составленіе Полнаго Собранія и Свода Законовъ.

Получивъ послѣ долгаго недовѣрія къ себѣ такое важное дѣло, Сперанскій ожилъ, вдохновился новой задачей, вдохновилъ своихъ сотрудниковъ и дѣло закипѣло въ опытныхъ рукахъ. Сперанскій самъ установилъ извѣстную систему работъ, распредѣлилъ матеріалъ по томамъ, томы подѣлилъ на книги, раздѣлы, главы, отдѣленія; самъ установилъ терминологію и далъ оглавленія рубрикамъ. Безъ его личной провѣрки не пропускался ни одинъ номеръ Полнаго Собранія, ни одна строка во всѣхъ 15 томахъ Свода Законовъ. Благодаря такой правильной постановкѣ дѣла, работа быстро подвигалась впередъ. Къ апрѣлю 1830 года было готово 45 громадныхъ томовъ Полнаго Собранія;

а въ концѣ 1832 года вышелъ изъ типографіи Сводъ въ 15 томахъ, содержавшихъ болѣе 42000 статей. — Почти одновременно съ этими работами шли и другія кодификаціонныя работы: составленіе свода военныхъ постановленій, кодификація провинціальныхъ законовъ прибалтійскихъ губерній и западно-русскаго края, кодификація законовъ великаго княжества Финляндскаго,— и во всемъ этомъ Сперанскій принималъ самое дѣятельное участіе.

Занимаясь всѣми этими работами, Сперанскій не оставлялъ однако и своихъ прежнихъ занятій св. писаніемъ. Отъ этого времени его жизни послѣ него также осталось нѣсколько замѣтокъ и размышленій, которыя по своему характеру нисколько не отличаются отъ прежнихъ, разсмотрѣнныхъ уже нами, замѣтокъ: повторяются, за нѣкоторыми исключеніями, прежніе взгляды и мысли въ иной только формѣ. Такъ, напримѣръ, изъясняя слова евангелія отъ Іоанна: *Слово плоть бысть и вселися въ ны* (Іоан. I, 14) [1], Сперанскій очевидно понимаетъ ихъ въ мистическомъ смыслѣ вселенія ипостаснаго Слова въ душѣ всякаго истинно вѣрующаго, которое достигается путемъ созерцанія, — и поэтому говоритъ именно о созерцаніи. По его словамъ, „созерцаніе есть остановокъ прежняго состоянія человѣка, сѣмя жены, сохранившееся по паденіи его". Въ первобытномъ своемъ состояніи человѣкъ постоянно и непосредственно созерцалъ Бога; но послѣ паденія онъ

---

[1]) **Рукоп. император. публич. библіотеки, № 150. Отрывокъ этотъ помѣченъ 26 авг. 1831 г.**

лишился этого. „По паденіи оно (т. е. созерцаніе) измѣнило свою форму и изъ постояннаго, непрерывнаго состоянія содѣлалось мгновеннымъ его наитіемъ, припадкомъ.... Съ того времени сѣмя непрерывно развивалось и возрастало. Оно могло развиваться и рости, потому что не погибло въ паденіи человѣка“. Сперанскій ведетъ дѣло къ тому, что состояніе первобытнаго, непосредственнаго созерцанія, измѣнившее по паденіи человѣка свою форму, развиваясь постепенно изъ этого оставшагося въ человѣкѣ сѣмени его, можетъ достичь прежней своей силы и снова привести человѣка къ тому непосредственному общенію и единенію съ Богомъ, которое было имъ утрачено. Состояніе такого непосредственнаго и непрерывнаго общенія и единенія съ Богомъ, которое, какъ извѣстно, Сперанскій считалъ возможнымъ для человѣка и здѣсь на землѣ, во всей своей полнотѣ будетъ однако дано ему лишь въ будущей жизни. Какъ понималъ Сперанскій это будущее состояніе общенія, видно изъ его изъясненія словъ: *имамы Ходатая къ Богу, иже есть человѣкъ Іисусъ Христосъ* [1]). Выясняя эти слова, Сперанскій говоритъ: „Слѣдовательно, Іисусъ Христосъ есть одинъ человѣкъ совершенный; мы—нечто другое, какъ отторгнутыя, блуждающія части сего человѣка, предназначенныя соединиться съ Нимъ и составить одно цѣлое, одного человѣка, егда Сынъ человѣческій пріидетъ во славѣ своей“. Такимъ образомъ человѣчество, какъ совокуп-

[1]) Смотр. приложеніе VII.—Собственно говоря, такого текста въ св. писаніи нѣтъ; а есть только подобный ему (1 Тимоѳ. II. 5), который, можетъ быть и имѣлся въ виду Сперанскимъ.

ность отдѣльныхъ личностей, исчезнетъ въ одной личности Богочеловѣка и останется только одинъ Онъ, совершенный человѣкъ. „Человѣкъ и человѣчество будутъ едино во Христѣ, лица (individua) исчезнутъ; будетъ одно лице Св. Троицы Сынъ. — Благословенно царство Отца и Сына и Святаго Духа". Иначе и быть не можетъ, потому что въ настоящее время индивидуальность человѣческихъ личностей, по мнѣнію Сперанскаго, обусловливается не различіемъ въ умственныхъ способностяхъ, а различіемъ въ направленіи воли. Но разъ дѣйствія воли у разныхъ личностей будутъ направлены къ какой либо одной общей цѣли,—индивидуальность исчезнетъ сама собою. „Двѣ воли, слившіяся въ одну въ данномъ предметѣ, въ отношеніи къ сему предмету перестаютъ быть двѣ и изглаждаютъ части личности; но двѣ воли, слившіяся въ одну во всемъ и навсегда, изглаждаютъ всю личность. Мы имѣемъ слабое сего изображеніе въ любви вообще и особенно въ любви супружеской". Такое именно уничтоженіе личности въ силу сходства стремленій воли у всѣхъ людей произойдетъ и въ будущей жизни, „когда будетъ одна воля, одна глава у всѣхъ, когда все возглавлено будетъ Іисусомъ Христомъ, когда Онъ будетъ все, мы въ Немъ и Онъ въ Отцѣ.... всѣ частныя воли изчезнутъ и небесныхъ и земныхъ и преисподнихъ и всякъ языкъ исповѣсть одно и тоже, яко господствуетъ единъ Іисусъ, — и господствуетъ не для себя но во славу Бога Отца....".

Описывая состояніе полнаго единенія со Христомъ въ будущей жизни, Сперанскій такимъ образомъ ничего

не говоритъ о различіи въ степеняхъ этого блаженнаго состоянія для каждаго человѣка въ отдѣльности; мало того, — такое различіе сообразно его взгляду на дѣло является даже и невозможнымъ. Разъ всѣ отдѣльныя воли будутъ направлены къ одной цѣли и, вслѣдствіе этого, индивидуальность отдѣльныхъ личностей уничтожится, всѣ соединятся со Христомъ и будутъ едино въ Немъ,—то, слѣдовательно, всѣ будутъ наслаждаться блаженствомъ въ одинаковой степени. Въ этомъ отношеніи Сперанскій, очевидно, стоитъ въ нѣкоторомъ противорѣчіи съ ученіемъ православной церкви. Православная церковь, какъ извѣстно, имѣя въ виду положительныя указанія св. писанія относительно того, что въ дому Отца небеснаго обители многи суть (Іоан. XIV. 2), что по воскресеніи изъ мертвыхъ Господь воздастъ коемуждо по дѣяніямъ его (Матѳ. XVI, 27) и что тогда кійждо свою мзду пріиметъ по своему труду (І Коринѳ. III. 8).—учитъ, что блаженство праведниковъ въ будущей жизни, общее для всѣхъ нихъ, будетъ однако имѣть различныя степени, соотвѣтствующія нравственному достоинству каждаго [1]). По этому поводу св. Ефремъ Сиринъ говоритъ, что „многими обителями у Отца Спаситель называетъ мѣры разумѣнія водворяемыхъ въ оной странѣ; разумѣю же тѣ различія и разности, съ какими наслаждаются тамъ, сообразно съ своимъ разумѣніемъ.... Ибо Господь наименовалъ многія обители не по разности мѣстъ, но по степени дарованія" [2]).

---

[1]) **Православ.-догмат. богословіе, арх. Макарія, т. II, стр. 674.**

[2]) **Тамъ же.**

Индивидуальныя особенности отдѣльныхъ личностеи въ будущей жизни, слѣдовательно, не только не уничтожатся; а напротивъ будутъ имѣть громадное значенiе, какъ основанiе для различiя въ степеняхъ блаженства каждаго отдѣльнаго человѣка сравнительно съ другимъ.

Сказавъ о блаженствѣ праведныхъ въ будущей жизни, Сперанскiй переходитъ затѣмъ къ описанiю состоянiя грѣшниковъ, при чемъ изображаетъ весь ужасъ грѣха, который, постепенно развиваясь изъ незначительныхъ уклоненiй отъ истины, заражаетъ и оскверняетъ собою весь духовный организмъ человѣка, является причиною вѣчныхъ мукъ въ будущей жизни. „Какъ ужасенъ грѣхъ! восклицаетъ Сперанскiй.—Грѣхъ дѣянiй оставляетъ за собою грѣхъ мысленный; и хотя бы сей мысленный грѣхъ былъ столько слабъ, что не производилъ бы въ свою очередь грѣха дѣянiя, все онъ есть пятно на духовномъ тѣлѣ, которое должно изглаждать слезами и покаянiемъ. Грѣхъ вольный (грѣхъ дѣянiя) предъидущихъ рожденiй производитъ грѣхъ невольный (мысленный) въ послѣдующихъ, доколѣ онъ не изгладится. Это есть сѣмя грѣха. Если же онъ не истребится, то можетъ отпрыснуть, если не въ семъ, то въ будущемъ рожденiи, и произведетъ грѣхъ дѣянiй. Такимъ образомъ *мука будетъ вѣчная, круговращенiе во грѣхъ безконечное.* Если есть возможность сѣмени грѣха переходить отъ одного рожденiя въ другое, то есть возможность и муки безконечной.—Не ужасенъ ли грѣхъ, когда онъ можетъ быть безконечнымъ“? Не менѣе ужасенъ грѣхъ и въ другомъ отношенiи: „онъ сквернитъ, заражаетъ всю стихiю духа“; всякiй личный

грѣхъ оказываетъ свое оскверняющее вліяніе на всю область духа, „омрачаетъ, скверннтъ и унижаетъ степень чистоты ея.... умедляетъ пришествія царствія Божія на земли“. Это царствіе Божіе, по мысли Сперанскаго, можетъ наступить только тогда, когда всѣ народы земли сольются въ одно цѣлое, когда исчезнутъ ихъ какъ духовныя, такъ и тѣлесныя особенности, когда они образуютъ собою одно великое тѣло и соединятся въ одной общей мысли и стремленіи ко Христу. Исторія народовъ есть именно процессъ такого постепеннаго сліянія различныхъ народовъ въ одно цѣлое, долженствующее завершиться изліяніемъ Св. Духа и водвореніемъ царствія Божія. „Что есть смѣшеніе языковъ,— говоритъ Сперанскій, — какъ не прекращеніе всѣхъ разнообразій тѣлесныхъ и духовныхъ въ одинъ составъ, въ одну душу, и даже въ одну кровь и тѣло, чтобъ духъ вездѣ свободно и единообразно могъ обращаться, чтобъ мысль, родившаяся въ одной головѣ, могла движеніемъ электрическимъ содѣлаться мыслію всѣхъ, чтобъ вѣра и одного была общею вѣрою всѣхъ, не бывъ возпящаема разнообразіемъ тѣлеснаго и душевнаго устроенія. Исторія народовъ есть процессъ превращенія одного въ другой, процессъ соединенія и сліянія тѣлеснаго и душевнаго, представляющій соединеніе духовное.... И что другое провозглашали пророки? Двѣ главныя истины: сліяніе народовъ въ одинъ составъ тѣла и души и потомъ наитіе, изліяніе Духа на сію единообразную, пріуготовленну вѣками толщу“.

Но въ томъ и дѣло, что пророки, если дѣйствительно и говорили о сліяніи народовъ, то имѣли въ

виду сліяніе духовное, сліяніе всѣхъ въ одной общей вѣрѣ во Христа [1]), не простирая этого до уничтоженія личныхъ особенностей каждаго отдѣльнаго народа,— тѣмъ болѣе, что въ такомъ сліяніи и не представляется никакой необходимости. Назначеніе церкви Христовой, дѣйствительно состоитъ въ томъ, чтобы въ концѣ всего обнять собою всѣ народы, весь родъ человѣческій, — и всѣ эти народы, сдѣлавшись ея членами, конечно, будутъ имѣть одну, болѣе или менѣе общую, духовно-нравственную физіономію; но во всѣхъ другихъ отношеніяхъ особенности духовной, а тѣмъ болѣе тѣлесной природы каждаго народа сохранятся во всей своей силѣ, такъ какъ уничтоженіе ихъ и не необходимо, и невозможно въ силу самыхъ простыхъ и общеизвѣстныхъ естественныхъ законовъ.

Возможность такого духовнаго сліянія всѣхъ народовъ въ лонѣ одной церкви Христовой явилась только въ новомъ завѣтѣ, какъ слѣдствіе спасительныхъ страданій и смерти І. Христа, принесшаго себя въ жертву за грѣхи всего рода человѣческаго и тѣмъ даровавшаго всѣмъ силы и средства къ спасенію. Но крестныя страданія Спасителя, по мнѣнію Сперанскаго, были лишь, такъ сказать, завершеніемъ всѣхъ Его прежнихъ страданій. Задолго до крестныхъ страданій, еще со времени паденія Адама, Христосъ уже страдалъ за человѣчество, страдалъ духомъ, какъ потомъ постра-

---

[1]) **Пророчества о соединеніи всѣхъ народовъ въ лонѣ церкви Христовой находятся въ слѣдующихъ мѣстахъ св. писанія: Пс. II. 7—8; LXXI. 8—11; Ис. II. 2—3; IX. 6—7; XLII. 4—7; XLIX. 6; Мих. IV. 1; Зах. IX. 10; Мал. I. 11.**

далъ и плотію. „Отъ Адама падшаго до Креста на Голгоѳѣ все было непрерывное страданіе. Страданіе безъ плоти и потомъ страданіе съ плотію. Еще прежде воплощенія каждый грѣхъ сего рода, всегда прелюбодѣйнаго и грѣшнаго, и грѣхъ дѣяній и грѣхъ мыслей, проникалъ въ сферу духовнаго бытія Его, (ибо не былъ (=бывъ) соединенъ съ нами жизнію тѣлесною; Онъ былъ однакоже въ соединеніи съ жизнію нашею духовною), — проникалъ, возмущалъ, омрачалъ ее, и хотя свѣтъ и во тьмѣ свѣтилъ и тьма его не обнимала, но она Его тѣснила, умаляла Его бытіе; грѣхъ язвилъ Его въ тѣлѣ Его духовномъ, и тогда уже Онъ былъ человѣкъ болѣзни, и тогда уже ризы Его были червлены“.

Нѣтъ сомнѣнія, что мысль Сперанскаго о страданіяхъ Спасителя до воплощенія имѣетъ свою долю правды, хотя эти страданія имѣли, конечно, совершенно иной характеръ, чѣмъ страданія крестныя; но при всемъ томъ нѣкоторыя выраженія, употребляемыя Сперанскимъ при описаніи этихъ до-крестныхъ страданій Спасителя,—въ родѣ того, что грѣхъ человѣческаго рода, проникая въ сферу духовнаго бытія І. Христа, *омрачалъ* ее, что тьма грѣха *тѣснила Его* и *умаляла Его бытіе,* — всѣ эти выраженія не могутъ быть названы правильными. Какъ бы велики ни были грѣхи человѣчества, они могли оказывать свое разрушающее дѣйствіе только на тоже человѣчество и ни въ какомъ случаѣ не могли ни *омрачать*, ни *тѣснить*, ни—тѣмъ болѣе—*умалять* божественной природы Сына Божія. Если съ одной стороны, сообразно человѣческимъ понятіямъ о любви, можно думать, что грѣхи рода чело-

вѣческаго опечаливали Его, то съ другой стороны, говорить, что эта печаль омрачала и тѣснила Его, было бы уже слишкомъ грубо-человѣческимъ представленіемъ, совершенно несообразнымъ съ понятіемъ о Богѣ, какъ существѣ всесовершенномъ и потому чуждомъ какихъ бы то ни было болѣзненныхъ душевныхъ явленій.

До сихъ поръ мы имѣли дѣло съ такими трактатами и замѣтками Сперанскаго, которые были написаны имъ большею частію по тѣмъ или другимъ религіознымъ вопросамъ и были вызваны тѣмъ или другимъ мѣстомъ св. писанія. Кромѣ этихъ, разсмотрѣнныхъ нами, трактатовъ и замѣтокъ, отъ него осталось нѣсколько другихъ, посвященныхъ вопросамъ моральнопсихологическимъ, — и, по всей вѣроятности, въ силу того, что отвлеченные вопросы христіанской морали мало затрогивались современными Сперанскому мистиками, въ этихъ послѣднихъ у него замѣчается менѣе мистическихъ промаховъ и, напротивъ, болѣе — самостоятельной, свободной отъ какихъ либо чуждыхъ вліяній, мысли.

Къ числу такихъ трактатовъ относится, между прочимъ, трактатъ „Понятіе добра и пользы“ [1]), въ которомъ Сперанскій даетъ опредѣленіе добра и пользы и указываетъ взаимное отношеніе ихъ въ мірѣ нравственномъ.—Добромъ въ общемъ смыслѣ, по его словамъ, называется все то, что „способствуетъ сохраненію и усовершенію нашего бытія“; а такъ какъ бытіе человѣка имѣетъ три стороны — физическую, умствен-

---

[1]) **Смотр. приложеніе VII.**

ную и нравственную,—то и добро бываетъ трехъ видовъ,—физическое, умственное и нравственное. „Добро *физическое* есть все то, что способствуетъ къ сохраненію и усовершенію силъ физическихъ; *умственное,* что расширяетъ и возвышаетъ разумъ; *нравственное* добро есть все то, что способствуетъ къ совершенству движеній воли; а какъ свойство движеній воли зависитъ отъ свойства нравовъ: то нравственное добро состоитъ въ добротѣ нравовъ; нравы же тогда бываютъ добры, когда они сообразны союзамъ общенія и первообразному долгу, т. е. правдѣ и совѣсти". Кромѣ того добро можетъ быть совершеннымъ и относительнымъ. Добромъ совершеннымъ должно назвать такое, которое всегда, вездѣ и для всѣхъ само по себѣ есть добро; а добромъ относительнымъ—такое, которое, напротивъ, не всегда, не вездѣ, не для всѣхъ и не само по себѣ добро. Изъ такого опредѣленія добра совершеннаго само собою вытекаетъ, что этимъ добромъ можетъ быть только добро нравственное, потому что „союзы общенія, правда и совѣсть суть всегда, вездѣ и для всѣхъ сами по себѣ добро". Два другихъ вида добра,—физическое и умственное, — являются добромъ только относительнымъ, которое можетъ считаться добромъ лишь настолько, насколько оно способствуетъ развитію добра нравственнаго. Отсюда,—„*все то, что мы называемъ пользою (intered), есть добро относительное, и всякое добро относительное есть не что иное, какъ польза, какъ средство къ цѣли, а не цѣль*". Въ самомъ понятіи о пользѣ заключается уже ея относительность, такъ какъ все, что мы называемъ полезнымъ, всегда полезно не

само по себѣ, а для чего нибудь, и поэтому всякая польза необходимо предполагаетъ существованіе чего нибудь высшаго, болѣе совершеннаго. Это высшее въ отношеніи къ низшему, — пользѣ, — служитъ добромъ; но если оно не есть еще добро совершенное, то оно имѣетъ надъ собою нѣчто еще болѣе высшее, въ отношеніи къ которому само оно будетъ тоже только средствомъ, пользою. Восходя такимъ образомъ отъ одного добра относительнаго и несовершеннаго къ другому болѣе совершенному, можно дойти наконецъ до добра совершеннаго, „далѣе коего ни разумъ, ни воля возходить уже не могутъ: ибо въ союзѣ общенія человѣка съ самимъ собою нѣтъ ничего выше вѣчности; въ союзѣ общенія съ другими нѣтъ ничего выше любви; въ союзѣ общенія съ Богомъ нѣтъ ничего выше совершенной преданности воли нашей въ Его всеобъемлющую волю". — Нравственное, совершенное добро можетъ быть только одно; но пути къ нему, конечно, различны. Такими путями служатъ нравственныя пользы, которыя бываютъ истинными или ложными, смотря по тому, ведутъ, или не ведутъ онѣ къ добру совершенному. Ложною или мнимою польза бываетъ тогда, когда она совершенно не ведетъ къ нравственному добру и когда не соразмѣрна съ тою цѣлью, къ которой она направлена.

Изъ указаннаго понятія о сущности добра и пользы само собою выходитъ, что все, называемое нами добромъ въ мірѣ физическомъ и умственномъ, въ сущности есть только добро относительное, польза, — истинная, если она ведетъ къ добру нравственному, и ложная,

если не ведетъ къ нему, Все, что мы называемъ добромъ въ мірѣ нравственномъ, кромѣ одного добра совершеннаго, тоже, собственно говоря, добро относительное, нравственная польза, такъ же истинная или ложная, смотря по тому, ведетъ или не ведетъ она къ добру совершенному. Отсюда выходитъ, что „въ составѣ общежитія могутъ быть различныя пользы: пользы физическія, умственныя и нравственныя". Всѣ онѣ могутъ быть цѣлью человѣческихъ дѣйствій, и эти дѣйствія могутъ быть правильны, если самыя пользы истинны; „но всѣ онѣ (т. е. пользы) достоинство заимствуютъ единственно отъ того отношенія, какое онѣ имѣютъ къ главной цѣли общежитія, къ добру нравственному, совершенному". Такимъ образомъ заблужденіе тѣхъ, которые основываютъ всю нравственность на разсчетѣ пользъ, заключается не въ томъ, что они допускаютъ присутствіе пользы въ человѣческихъ поступкахъ, а въ томъ, что они ограничиваютъ все дѣло одними только этими пользами, „ставятъ ихъ основаніемъ общежитія, или послѣднею его цѣлію", тогда какъ совершенное добро считаютъ дѣломъ личной нравственности и личныхъ усилій, „между тѣмъ какъ безъ него всѣ пользы суть средства безъ цѣли, усилія безъ конца".—Во всякомъ движеніи воли могутъ представляться два вопроса: вопросъ о пользѣ извѣстнаго дѣйствія или поступка, т. е. вопросъ о томъ, сообразны ли они ближайшей цѣли, — и это обыкновенно рѣшается разумомъ; и, наконецъ, вопросъ о самой этой ближайшей цѣли,—вопросъ о томъ, какую связь имѣетъ она съ добромъ совершеннымъ; это рѣшаетъ совѣсть.

Въ заключеніе своихъ разсужденій о добрѣ и пользѣ Сперанскій останавливается на томъ, возможно ли для человѣка достиженіе добра совершеннаго и „не должно ли въ настоящемъ его положеніи ограничиться однимъ исканіемъ личныхъ его пользъ, соглашенныхъ по возможности съ пользами другихъ?“ Отвѣчая на этотъ вопросъ, онъ говоритъ, что, если принять такое ограниченіе человѣческихъ стремленій, то придется или совершенно устранить понятіе нравственности человѣческихъ поступковъ, или, по крайней мѣрѣ, заключить нравственность въ предѣлы частныхъ и личныхъ усилій. Между тѣмъ опытъ показываетъ, что человѣчеству присуще нравственное чувство, какъ чувство всеобщее и неизгладимое, и что никакое добро относительное, никакая польза не можетъ удовлетворить этого чувства. „Слѣдовательно,—заключаетъ Сперанскій,—въ глубинѣ души есть понятіе, есть предчувствіе, есть стремленіе къ добру совершенному, и есть-ли бы добро сіе было для человѣка невозможнымъ, то должно бы было заключить, что Творецъ осудилъ человѣка вѣчно томиться въ желаніяхъ и преслѣдовать мечту невозможную. Заключеніе нелѣпое и очевидно ложное“.

Такъ въ краткихъ, но ясныхъ чертахъ Сперанскій выяснилъ вопросъ о добрѣ и пользѣ въ ихъ взаимномъ отношеніи и указалъ съ одной стороны необходимость признать существованіе добра совершеннаго, какъ основанія для оцѣнки нравственнаго достоинства человѣческихъ поступковъ, а съ другой — и достижимость такого добра для человѣка, который поэтому не имѣетъ никакого права уклоняться отъ его требованій.

Переходимъ теперь къ другимъ отрывкамъ и замѣткамъ Сперанскаго, написаннымъ по вопросамъ, частію богословскимъ, частію нравственно-философскимъ, которые, въ большинствѣ случаевъ, изложены безъ опредѣленной системы и появились очевидно не въ одно время [1]). Изъ этихъ отрывковъ прежде всего можно остановиться на его афоризмахъ, относящихся къ понятію о жизни вообще и жизни божественной въ частности. По мысли Сперанскаго есть два рода жизни: жизнь низшая, животная, безсознательная, и жизнь высшая, духовная, сознательная. „Жить есть: 1) assimilare, se reproduire, таинственная сила сѣмени строитъ себѣ тѣло; 2) Werden, состоять, искать состоянія, измѣненія своихъ чувствованій, быть чѣмъ нибудь; это дѣло души и дѣло духа: души, коей существо есть измѣняться съ измѣненіями природы, быть зеркаломъ; духа, который непрестанно ищетъ что нибудь сознавать“ [2]). Богъ не живетъ первою жизнью, потому что Онъ не умаляется и, слѣдовательно, не имѣетъ необхо-

---

[1]) Эти отрывки, какъ и нѣкоторые изъ разсмотрѣнныхъ нами прежде, за исключеніемъ одного, не имѣютъ никакихъ хронологическихъ датъ и отнесены нами къ послѣднему времени жизни Сперанскаго также на основаніи личныхъ соображеній. Всѣ эти отрывки носятъ отвлеченный богословско-философскій характеръ и этимъ значительно отличаются отъ прежнихъ его трактатовъ и замѣтокъ, посвященныхъ главнымъ образомъ какимъ либо частнымъ вопросамъ. Можно поэтому думать, что послѣднія его замѣтки явились, какъ результатъ предшествующихъ занятій Сперанскаго св. писаніемъ, и написаны въ послѣдніе годы его жизни. Въ пользу такого предположенія говоритъ между прочимъ и то, что одинъ изъ отрывковъ, — съ заглавіемъ «Воля», — помѣченъ 5 мая 1837 г. (Въ память Сперанскаго, стр. 779).

[2]) Въ память Сперанскаго, стр. 852—853.

димости поддерживать свое бытіе. Онъ живетъ второю жизнью,—жизнью духа. Онъ есть совершенный Духъ и совершенная Любовь; а такъ какъ свойство духа состоитъ въ томъ, чтобы сознавать все сознаваемое, все возможное, а—съ другой стороны—любовь необходимо предполагаетъ предметъ любви, то Богъ творитъ міръ, какъ объектъ своего сознанія и любви. „Онъ (т. е. Богъ) есть любовь, а предметъ любви въ другомъ; Онъ есть духъ, а духу свойственно сознавать все сознаваемое, все возможное; а какъ міръ возможенъ, то бытіе его есть потребность духа столько же, какъ и потребность любви". Такимъ образомъ въ представленіи Сперанскаго твореніе міра является въ нѣкоторой степени необходимостью для Бога,—тѣмъ болѣе, что, какъ говоритъ онъ дальше, „жизнь отдѣльная, жизнь въ самомъ себѣ есть жизнь ложная, болѣзнь въ тѣлѣ" и что „истинная жизнь есть жизнь въ другомъ". Но по ученію православной церкви „Богъ...., будучи благъ и преблагъ, хотя Самъ въ Себѣ пресовершенъ и преславенъ, сотворилъ изъ ничего міръ на тотъ конецъ, дабы и другія существа, прославляя Его, участвовали въ Его благости„ (Православ. Испов., ч. I, отв. на вопр. 8) [1]. Какъ существо всесовершенное, Богъ нисколько не нуждался въ мірѣ, могъ жить безъ него въ полнотѣ своей внутренней жизни и, слѣдовательно, могъ и не творить его. Условія божественной жизни и жизни человѣческаго духа такъ далеко различны между собою, что, при сопоставленіи ихъ, всегда является опас-

---

[1]) Правосл.-догматич. богословіе, арх. Макарія, т. I, стр. 369.

ность слишкомъ человѣкообразныхъ представленій о Богѣ, которыхъ въ данномъ случаѣ не избѣжалъ и Сперанскій. Заключенія отъ свойствъ человѣческаго духа къ свойствамъ духа божественнаго, конечно, позволительны и возможны; но при этомъ всегда необходимо имѣть въ виду неизмѣримое превосходство божественнаго духа надъ человѣческимъ и помнить, что этотъ послѣдній является лишь слабымъ подобіемъ перваго.

Говоря, между прочимъ, объ этомъ подобіи человѣческаго духа Духу божественному, Сперанскій замѣчаетъ, что оно составляетъ высшее достоинство человѣка, служитъ причиною его превосходства надъ всѣмъ остальнымъ міромъ. По его словамъ, „самое высокое понятіе, какое можно дать о человѣкѣ и его судьбѣ, есть то, что онъ созданъ по образу и подобію Божію“ [1]). Этотъ образъ и подобіе составляютъ разумъ, свобода воли и любовь, — три силы, нераздѣльно соединенныя между собою. „Предметъ разума есть истина, познаніе сущности вещей, т. е. познаніе того, что въ вещахъ есть непреложнаго, совершеннаго. — Предметъ воли есть желаніе сего совершенства. Предметъ любви есть наслажденіе имъ, гдѣ бы оно ни находилось, безъ присвоенія“ [2]). Разсматривая подробнѣе въ другомъ мѣстѣ силы человѣческой души, Сперанскій съ особеннымъ вниманіемъ останавливается на волѣ. При этомъ прежде всего онъ устанавливаетъ различіе между волею и вож-

---

[1]) **Въ память Сперанскаго, стр. 854.**

[2]) **Тамъ же.**

деленіемъ, считая последнее свойственнымъ всемъ животнымъ вообще, а первую—принадлежностью только одного человека. Кроме этого, такъ сказать, внешняго отличія, онъ находитъ въ нихъ и внутреннее несходство. Вожделеніе, по его словамъ, есть желаніе неопределеннаго добра, тогда какъ воля иметъ своимъ предметомъ желанія определенныя, первое действуетъ безъ всякихъ побужденій, само по себе,—вторая, напротивъ, непременно по известнымъ побужденіямъ и подъ руководствомъ разума, который указываетъ ей предметъ желаній. Поэтому „вожделеніе всегда предшествуетъ движенію воли; воля действуетъ въ последствіи вожделенія“ [1]).

Говоря въ другомъ месте объ этой же человеческой воле, Сперанскій не считаетъ ее вполне свобод-

---

[1]) Въ память Сперанскаго, стр. 778. — Въ другихъ своихъ заметкахъ Сперанскій смотритъ на взаимное отношеніе между волею и вожделеніемъ несколько иначе. «Воля,—говоритъ онъ,—не есть простая способность; она есть сила души самостоятельная, непрестанно действующая, непрестанно сама собою, безъ внешнихъ побужденій, движущаяся. Сія самодвижность воли именуется *вожделеніемъ*». (Въ память Сперанскаго, стр. 785). Вожделеніе такимъ образомъ является здесь свойствомъ самой воли, а не состояніемъ, предшествующимъ ей. Но несколькими строками ниже Сперанскій говоритъ, что «воля есть сила, порывающая душу къ вожделенію» (Въ память Сперанскаго, стр. 785), и, следовательно определяетъ вожделеніе, какъ явленіе, следующее за движеніями воли, а не предшествующее имъ.—Вопросъ о взаимномъ отношеніи между волею и вожделеніемъ не настолько важенъ въ области христіанской морали, чтобы останавливаться на немъ, почему мы и не занимаемся его разборомъ, хотя на нашъ взглядъ едвали не справедливее было бы считать вожделеніе лишь актомъ воли, усиленною ея деятельностью, направленною къ какой либо цели,—страстнымъ желаніемъ.

ною [1]). По его мнѣнію она была бы гораздо свободнѣе, если бы въ одинаковой степени могла желать и добра и зла,—такъ же, напримѣръ, какъ разумъ познаетъ и истину и ложь. Къ счастью человѣка ему однако не дано такого дара,—онъ не вкусилъ отъ плодовъ древа жизни. „Если бы вкусилъ, то онъ могъ бы желать и зла: онъ былъ бы безсмертенъ и вѣчно несчастенъ; смерть не могла бы прикоснуться къ нему и исправить его; онъ не могъ бы родиться свыше" [2]). Такимъ образомъ человѣкъ „не свободенъ желать зла; онъ поставленъ въ необходимость желать добра" и при томъ добра совершеннаго. Но достичь этого добра здѣсь на землѣ онъ не можетъ; а потому его воля находится всегда „въ обязанности, всегда въ долгу у собственной судьбы своей; ибо всякое желаніе, доколѣ оно не исполнено, есть долгъ, тяготящій душу, долгъ самой себѣ, долгъ стремленія къ добру совершенному". Все, что только можетъ сдѣлать воля человѣческая, сводится къ тому, чтобы или приближаться къ добру совершенному, или удаляться отъ него; при чемъ въ первомъ случаѣ получается дѣйствіе сообразное ея долгу, во второмъ—противное ему. Поступать такъ, или иначе, т. е. приближаться къ добру совершенному или удаляться отъ него, воля, по мнѣнію Сперанскаго, *болѣе*

---

[1]) Разсматриваемый отрывокъ помѣченъ у Сперанскаго 5 мая 1837 г.—Смотр. Въ память Сперанскаго, стр. 779.

[2]) Въ данномъ случаѣ Сперанскій повторяетъ прежде высказанный имъ взглядъ на древо жизни, вкушеніе плодовъ котораго, по его мнѣнію, могло сдѣлать человѣка сатаною.

или менње [1]) свободна, „то есть не принуждается ни физически, ни правомъ, ни разумомъ". На этой-то большей или меньшей свободѣ въ выборѣ дѣйствій и основывается вмѣняемость человѣческихъ поступковъ, которая при полномъ отсутствіи свободы въ дѣйствіяхъ воли была бы незаконною. Воля не можетъ только совершенно не исполнять своего долга, идти прямо противъ него, такъ какъ это значило бы быть непримиримымъ врагомъ Божіимъ, что составляетъ свойство одного сатаны; но исполнять этотъ долгъ въ большей или меньшей мѣрѣ, приближаться къ добру совершенному болѣе или менѣе, воля человѣческая имѣетъ полную возможность. Собственно говоря, воля сама въ себѣ всегда стремится къ добру; но дѣло въ томъ, что она рѣдко бываетъ сама въ себѣ. „Она всегда увлекается самолюбіемъ, всегда среди недостатка жадно ищетъ довольства, и потому бросается на первое представляющееся ей добро; отсюда способность склонности, нравъ; а въ нравѣ ей нужно лучшее, то, что ей нравится; а нравится то, что скорѣе утоляетъ ея жажду" [2]). Въ этомъ стремленіи къ добру и въ поискахъ за нимъ воля могла бы сбиться съ истиннаго пути, если бы ею не руководилъ разумъ, который ищетъ добра совершеннаго и, сопоставляя найденное волею добро съ этимъ совершеннымъ добромъ, побуждаетъ ее принять, или отвергнуть его. „Если бы не было въ душѣ образа добра совершеннаго, то нельзя было бы сравнивать

---

[1]) **Курсивъ у Сперанскаго. Смотр. Въ память Сперанскаго, стр. 780.**

[2]) **Тамъ же, стр. 782.**

одного добра съ другимъ; и малое и большое были бы равны" и оцѣнка нравственнаго достоинства человѣческихъ поступковъ сдѣлалась бы невозможною.

„Власть разума надъ нравомъ воли, разума, измѣряющаго добро по отношенію его къ добру совершенному, есть нравственность". Добрая нравственность, слѣдовательно, заключается въ покорности воли разуму, направляющему ее; а худая нравственность — въ сопротивленіи его внушеніямъ, въ „безсиліи разума, или превозможеніи нрава" [1]). Нравственныя силы разума, которыми обусловливается его властъ надъ нравомъ, составляютъ благоразуміе и совѣсть; а нравственныя силы воли, управляющія ея движеніями въ ту или другую сторону при выборѣ дѣйствій, составляютъ самолюбіе и любовь. „Посему въ образованіи желаній воля прежде всего соображается съ состояніемъ своихъ нравственныхъ силъ, а потомъ уже допускаетъ въ совѣщаніе разумъ. Отъ сего и всѣ силы воли суть силы нравственныя, потому что онѣ въ дѣйствіи своемъ опредѣляются (se modifient) съ нравственностью. Отъ сего и всѣ движенія ея называются нравственными, потому что въ произведеніи ихъ прежде всего дѣйствуетъ *нравъ*" [2]). — Смотря по тому, самолюбіе или любовь являются руководящимъ началомъ движеній воли, въ этихъ движеніяхъ можетъ быть порядокъ или безпорядокъ, что представляется у Сперанскаго слѣдующимъ образомъ:

---

[1]) Тамъ же, стр. 784.

[2]) Тамъ же, стр. 788.

„Въ движеніяхъ воли есть:

Порядокъ.	*Безпорядокъ.*
Начало: любовь.	Самолюбіе.
Побужденія: добро совершенное.	Корысть.
Управляющее начало: совѣсть.	Окаменѣлость сердца.
Основаніе: долгъ	Своеволіе“ [1]).

У малолѣтнихъ и безумныхъ, по словамъ Сперанскаго, нѣтъ любви, а только одно самолюбіе, вслѣдствіе чего они могутъ имѣть только худую нравственность; а доброй нравственности имѣть не могутъ; „но понеже *не могутъ*, то *худая* нравственность имъ не вмѣняется“ [2]). Отсюда понятно, что воля, прежде чѣмъ принять за руководящее начало своихъ дѣйствій любовь, должна побѣдить самолюбіе; „линія, гдѣ борьба съ самолюбіемъ кончается и гдѣ начинается склоненіе къ любви, есть *правда*“. Противоположность правдѣ, которая основывается на любви, составляетъ *обида*, основывающаяся на самолюбіи. Правда, слѣдовательно, есть безобидность, хотя это и не исчерпываетъ всего понятія о правдѣ; кто пересталъ только обижать, тотъ еще не любитъ. „Правда есть neminem laedere (никого не обижать); вторая степень—honeste vivere (честно жить); третья—suum cuique (всякому воздавать свое)“. Для того, чтобы достичь правды, необходимо подчинить движенія воли разуму и совѣсти, которые могутъ упорядочить ихъ и направить къ должной цѣли. При

---

[1]) Тамъ же, стр. 787.

[2]) Тамъ же, стр. 836 и слѣд.

этомъ должно имѣть въ виду, что „разумъ судитъ о пользѣ и вредѣ личномъ, но только соединяя будущее съ настоящимъ, послѣдствія съ намѣреніями“; тогда какъ „совѣсть судитъ о пользѣ и вредѣ каждаго намѣренія въ отношенія къ созданію, соединяя настоящее и будущее *личное* съ настоящимъ и будущимъ *всепревѣчнымъ*“ [1]). Слѣдовательно, кто въ своихъ дѣйствіяхъ будетъ руководиться внушеніями разума, тотъ будетъ только благоразумнымъ; а руководящійся внушеніями совѣсти — правдивымъ. Отсюда — „поступать согласно съ правдою есть поступать по совѣсти“ [2]) и—„правда есть совѣсть“.

Мы передали все, что только казалось намъ болѣе или менѣе существеннымъ въ указанныхъ замѣткахъ Сперанскаго, посвященныхъ богословскимъ и нравственно-философскимъ вопросамъ. Входить въ подробную оцѣнку высказанныхъ имъ по этимъ вопросамъ взглядовъ не представляется особенной необходимости, —тѣмъ болѣе, что почти всѣ они, за нѣкоторыми исключеніями, отличаясь замѣчательною вѣрностью, болѣе или менѣе извѣстны каждому. Что человѣческой волѣ врождено стремленіе къ добру и что она не можетъ желать исключительно одного зла; что, слѣдовательно, она свободна только болѣе или менѣе приближаться къ добру совершенному, или уклоняться отъ него; что доброе или худое направленіе ея зависитъ отъ того, какое начало руководитъ ея движеніями, — самолюбіе

---

[1]) Тамъ же, стр. 837.

[2]) Тамъ же, стр. 840. Срав. съ стр. 834.

или любовь; что для упорядоченія этихъ движеній человѣкъ долженъ руководиться внушеніями разума, конечно просвѣщеннаго вѣрою, и голосомъ совѣсти, — и что только подъ руководствомъ ихъ онъ можетъ достигнуть правды, которая въ своемъ первоначальномъ видѣ, дѣйствительно, заключается въ томъ, чтобы neminem laedere, honeste vivere и suum cuique, — все это такъ общеизвѣстно, что не требуетъ никакихъ толкованій. Если и есть что особенное въ приведенныхъ отрывкахъ Сперанскаго, такъ это его взглядъ на взаимное отношеніе между волею и вожделѣніемъ, неопредѣленность котораго мы указывали въ своемъ мѣстѣ, и его мнѣніе, что дѣти и безумные, не имѣя возможности возвыситься до любви и руководясь однимъ только самолюбіемъ, не могутъ имѣть доброй нравственности, а имѣютъ только одну худую, которая однако имъ не вмѣняется. Въ отношеніи къ нравственности безумныхъ мнѣніе Сперанскаго можетъ быть и справедливо; но въ отношеніи къ нравствености дѣтей съ его мнѣніемъ согласиться нельзя. Если въ дѣтской душѣ и нѣтъ сознанія любви, какъ руководящаго начала ихъ поступковъ, опредѣляющаго ихъ нравственное достоинство, то путемъ частныхъ указаній нравственнаго достоинства того или другаго поступка со стороны ихъ родителей или воспитателей у нихъ необходимо является хотя смутное понятіе о долгѣ, которое въ извѣстной мѣрѣ дѣлаетъ ихъ отвѣтственными за свои поступки. Православная церковь, призывая къ исповѣди и дѣтей (съ извѣстнаго возраста), очевидно признаетъ ихъ отвѣтственными за ихъ по-

ступки и не считаетъ ихъ невмѣняемыми. Врожденное стремленіе человѣческой воли къ добру можетъ развиться только путемъ упражненія, путемъ пріобрѣтенія добрыхъ навыковъ, что болѣе всего возможно и болѣе всего необходимо въ дѣтскомъ возрастѣ, какъ болѣе воспріимчивомъ ко всякимъ впечатлѣніямъ.

Намъ остается сказать еще нѣсколько словъ о послѣднихъ годахъ жизни и дѣятельности Сперанскаго, чтобы закончить настоящую главу. — Занимаясь кодификаціей законовъ, Сперанскій въ тоже время старался поднять уровень нашего юридическаго образованія, заботясь объ улучшеніи юридическихъ факультетовъ въ университетахъ. Для этого онъ отыскивалъ молодыхъ людей, чтобы подготовить ихъ къ профессорскому званію и, наконецъ, въ 1834 году составилъ уставъ училища правовѣдѣнія, которое должно было служить разсадникомъ чиновниковъ по судебному вѣдомству.

Свои труды на пользу Россіи Сперанскій заключилъ преподаваніемъ курса юридическихъ наукъ наслѣднику престола. При этомъ преподаваніи, въ которое онъ вложилъ всю свою душу, Сперанскій передалъ будущему императору все, что только таилось въ его геніальномъ умѣ. Самъ реформаторъ, онъ возбудилъ ту же жажду къ реформамъ и въ своемъ царственномъ питомцѣ, и уроки его не пропали даромъ: царствованіе въ Бозѣ почившаго императора Александра II было ознаменовано такими реформами, о какихъ Сперанскій и не думалъ.

Неутомимый въ своей дѣятельности, Сперанскій даже во время своей болѣзни въ 1839 году, за нѣсколько уже дней до смерти, занимался государственными дѣлами, просматривая проэкты сельскаго судебнаго и полицейскаго устава. Это было за три дня до смерти; 12 февраля 1839 года Сперанскій умеръ. Незадолго до смерти онъ былъ награжденъ графскимъ титуломо съ характернымъ девизомъ въ гербѣ: in adversis sperat, т. е. въ невзгодахъ уповаетъ.

А вотъ какими словами Сперанскій, такъ сказать, простился съ міромъ. „Разумъ не данъ былъ человѣку отъ Бога, человѣкъ самъ себѣ его присвоилъ. Это есть яблоко,—красно есть, еже видѣти. Вмѣсто разума была вѣра; а вѣра есть: въ Томъ (Словѣ) животъ бѣ и животъ бѣ свѣтъ человѣкомъ и сей свѣтъ во тмѣ свѣтится.—Въ первобытномъ состояніи не было свободы разума, не было отвѣтственности, но было достоинство; человѣкъ былъ поставленъ не насаждать, но воздѣлывать насажденное. — Вѣдѣти доброе и лукавое есть вѣдѣти бытіе физическое, смѣсь добра и зла. Вотъ что человѣкъ захотѣлъ вѣдѣти — для чего? Для того, чтобы творить. Чтобы подобно Богу отдѣлить добро отъ зла. Будете яко бози, когда будете вѣдуще доброе и лукавое“ [1]).

Всѣ эти мысли, очевидно, являются повтореніемъ того, что было высказано Сперанскимъ раньше въ его замѣткахъ и трактатахъ и поэтому не нуждаются въ поясненіяхъ. Какъ и раньше, онъ отвергаетъ права

---

[1]) **Жизнь графа Сперанскаго,—барона Корфа, т. II, стр. 386.**

человѣческаго разума въ дѣлѣ религіи и повторяетъ, что она имѣетъ свой разумъ—вѣру, которая одна только и можетъ вести человѣка къ возстановленію нарушеннаго имъ первобытнаго союза съ Богомъ. Разумъ даже и не былъ данъ человѣку Богомъ; человѣкъ самъ присвоилъ его себѣ. Для того, чтобы возвратить первобытное состояніе блаженства, необходимо поэтому отречься отъ разума и связанной съ нимъ личности и соединиться со Христомъ до исчезновенія въ Его божественной личности, составивъ вмѣстѣ съ Нимъ въ концѣ всего одного совершеннаго человѣка.

Такъ, разъ увлекшись мистическими воззрѣніями на нѣкоторые предметы вѣры, Сперанскій до конца жизни не освободился отъ нихъ, хотя въ тоже время по другимъ религіознымъ вопросамъ онъ высказывалъ чисто-православные взгляды, нерѣдко стоящіе въ прямомъ противорѣчіи съ первыми. Томимый духовной жаждою, Сперанскій вслѣдъ за другими бросился къ мутному источнику западнаго мистицизма и слишкомъ уже поздно обратился къ чистому источнику православной мистики. Правда, зараза не поразила всего его духовнаго организма и остановилась въ своемъ развитіи; но все же она сѣла болѣзненнымъ наростомъ на этомъ организмѣ, нарушала гармонію его частей и равновѣсіе его силъ.

Заключая обзоръ религіозной мыслительности Сперанскаго, считаемъ не лишнимъ резюмировать въ краткихъ чертахъ тѣ положенія, которыя были высказаны нами въ разныхъ мѣстахъ настоящаго сочиненія.

Какъ мы видѣли, въ характерѣ религіозной мыслительности Сперанскаго были своего рода періоды: періодъ мыслительности въ чисто-православномъ духѣ съ нѣкоторою примѣсью либерализма по вопросамъ нравственности; періодъ увлеченія мистицизмомъ и теоретическаго изученія его по сочиненіямъ западныхъ его авторитетовъ и, наконецъ, періодъ практическаго усвоенія мистическихъ воззрѣній и самостоятельныхъ работъ надъ изученіемъ св. писанія и надъ разрѣшеніемъ нравственно-религіозныхъ вопросовъ подъ сильнымъ вліяніемъ тѣхъ же мистическихъ идей.—Въ первый періодъ своей внутренней жизни, получивъ задатки чисто православной религіозной мысли и еще не знакомый съ воззрѣніями мистицизма, Сперанскій былъ свободенъ отъ постороннихъ вліяній въ области религіозныхъ убѣжденій, и въ своихъ проповѣдяхъ далъ замѣчательные по глубинѣ мысли и силѣ выраженія образцы церковнаго витійства въ чисто православномъ духѣ. Правда, немного позже, отчасти подъ вліяніемъ идей не потерявшей еще тогда своей силы французской философіи, а отчасти подъ вліяніемъ избытка молодыхъ силъ и обычной юношеской заносчивости, въ своихъ „Досугахъ" онъ немного полиберальничалъ, когда говорилъ, что „разумъ и самолюбіе все изъясняютъ" и что „одно и тоже самолюбіе есть началомъ и добродѣтели и счастья"; но этотъ либерализмъ исчезъ подъ первымъ же толчкомъ, которымъ жизнь грубо напомнила Сперанскому о своей силѣ. Этимъ толчкомъ была смерть любимой имъ жены, заставившая его увидѣть все свое безсиліе въ борьбѣ съ самыми обыден-

ными фактами человѣческой жизни и направившая его мысли въ другую сторону. Съ этого времени въ его религіозной мыслительности произошелъ тотъ переворотъ, который характеризуетъ второй періодъ его внутренней жизни. Стремясь найти утѣшеніе въ постигшемъ его горѣ, Сперанскій обратился къ религіи, и здѣсь на самыхъ первыхъ порахъ, не успѣвъ надлежащимъ образомъ узнать того, что могла дать ему въ этомъ случаѣ православная церковь, обладающая самыми богатыми для того средствами, встрѣтился съ западнымъ мистицизмомъ, проникшимъ въ сознаніе тогдашняго русскаго общества, которое онъ увлекъ льстивыми обѣщаніями всевозможныхъ духовныхъ благъ. Со всею свойственною ему горячностью Сперанскій принялся за чтеніе и изученіе сочиненій извѣстныхъ западныхъ мистиковъ. Религіозное міровоззрѣніе этихъ учителей вѣры, проповѣдывавшихъ о внутренней религіи, — религіи сердца, о силѣ внутренняго чувства, совершающаго чудеса, и о слабости и ничтожествѣ человѣческаго разума въ его попыткахъ найти истину, о необходимости соединенія со Христомъ, соединенія полнаго, при которомъ Христосъ вселился бы въ душѣ каждаго человѣка,—все это близко подходило къ тому душевному настроенію, въ которомъ находился Сперанскій. На первыхъ порахъ, впрочемъ, онъ отнесся къ этому ученію болѣе съ теоретической стороны, какъ ученый и мыслитель, изучая его, какъ новое, многообѣщавшее религіозное міровоззрѣніе, и не увлекаясь имъ со стороны практической. Въ это время и было положено основаніе тѣмъ мистическимъ уклоненіямъ

въ его религіозныхъ воззрѣніяхъ, которыя замѣтны въ его письмахъ къ разнымъ лицамъ. Въ своихъ письмахъ къ Ѳеофилакту и Словцову Сперанскій, отстаивая авторитетность воззрѣній Фенелона и отчасти Эккартсгаузена, вслѣдъ за ними и другими мистиками склонялся къ предпочтенію внутренней церкви предъ внѣшней, говорилъ о необходимости и возможности мистическаго единенія со Христомъ, о рожденіи Его въ душѣ всякаго вѣрующаго, о пассивномъ участіи человѣка въ дѣлѣ личнаго спасенія, указывалъ на необходимость чтенія св. писанія, при чемъ считалъ въ немъ единственно важнымъ и спасительнымъ его внутренній, духовный смыслъ и проч. Но въ тоже время въ духѣ чисто православныхъ воззрѣній, въ противоположность взгляду мистиковъ на таинство причащенія, какъ на принятіе какой-то универсальной тинктуры, и реформатскому ученію о хлѣбѣ и винѣ въ евхаристіи, какъ только образахъ тѣла и крови Христовой, онъ говорилъ объ евхаристіи, какъ о таинствѣ, въ которомъ подъ видомъ хлѣба и вина вѣрующимъ преподается истинное тѣло и кровь Христова, и указывалъ на великій смыслъ и значеніе церковныхъ обрядовъ и установленій.—Западный мистицизмъ, очевидно, не поработилъ окончательно его религіозной мысли; но все-таки далъ для нея новый и увлекательный матеріалъ и поэтому оказывалъ на нее неотразимое вліяніе. Это вліяніе значительно усилилось, когда, въ 1812 г., обвиненный въ государственной измѣнѣ, Сперанскій былъ удаленъ въ ссылку. Тамъ, лишенный служебной дѣя-

тельности, одинокій, презираемый всѣми, онъ разобрался въ своихъ философскихъ и богословскихъ убѣжденіяхъ и, бросивъ свои теоретическія занятія мистицизмомъ, принялся изучать его практически,—усвоялъ его не умомъ уже только, но и сердцемъ. Правда, въ это же время, будучи человѣкомъ богословски образованнымъ, онъ увидѣлъ и слабыя стороны мистическаго ученія и обратился къ изученію твореній представителей истинной христіанской мистики, св. отцевъ и православныхъ подвижниковъ; но это очень мало повліяло на направленіе его религіозной мыслительности, успѣвшей сложиться подъ воздѣйствіемъ идей западныхъ авторитетовъ мистицизма. Въ религіозно-философскихъ трактатахъ, замѣткахъ и письмахъ Сперанскаго, оставшихся отъ этого времени, видѣнъ уже не просто мыслитель, увлекающійся мистицизмомъ, какъ новымъ и интереснымъ ученіемъ, а человѣкъ вѣрующій, прочувствовавшій его и убѣжденный въ его истинности. И только нѣкоторыя чисто православныя мысли, какъ напримѣръ мысли о важности церковныхъ установленій, объ опасности видѣній во время молитвенныхъ подвиговъ, о необходимости руководства совѣтами и указаніями духовнаго отца и т. п. ослабляютъ впечатлѣніе его мистическихъ разсужденій.

Эта-то искренняя вѣра въ обѣщанія мистиковъ и глубокое убѣжденіе въ чистотѣ ихъ стремленій и служатъ причиною того, что при всѣхъ своихъ уклоненіяхъ въ сторону мистическихъ мечтаній, религіозно-нравственная физіономія Сперанскаго вызываетъ къ

себѣ глубокую симпатію и чувство искренняго уваженія, чего, конечно, не могло бы быть, если бы его мистическія воззрѣнія были пустымъ подражаніемъ модѣ, не имѣвшимъ для себя никакой серьезной и основательной подкладки въ его духовномъ организмѣ.

ПРИЛОЖЕНІЯ.

РЕЛИГІОЗНО-ФИЛОСОФСКІЕ
ТРАКТАТЫ И ЗАМѢТКИ
М. М. Сперанскаго.

I.

О литургіи [1].

Религія есть законъ, установленный Богомъ для отдѣленія добра отъ зла въ духовномъ мірѣ.

Съ симъ закономъ сообразенъ и ему подчиненъ другой законъ для отдѣленія добра отъ зла въ мірѣ физическомъ.

Цѣль обоихъ законовъ есть возглавленіе всяческихъ во І. Христѣ, а потомъ преданіе царства Богу Отцу, *да будетъ Богъ всяческая во всѣхъ.*

Сіе есть дѣло шестаго дня, начиная съ его утра до вечера. Исполненіе обоихъ законовъ принялъ на себя сынъ Божій. И видѣхъ въ десницѣ сѣдящаго на крестѣ. Апок. гл. 5. 1—до конца: все было въ истиннѣ, въ единствѣ, въ вѣчности, въ Богѣ.

Но все было въ избыткѣ бытія. Таковъ есть законъ силы дѣйствующей на ничтожество, законъ всякаго дѣйствія и воздѣйствія, законъ пресыщенія.

---

[1]) Во всѣхъ, помѣщаемыхъ нами въ качествѣ приложеній, трактатахъ и замѣткахъ Сперанскаго будетъ удержана орѳографія подлинника. При этомъ неразобранныя нами мѣста обозначены точками (....); черточки же (--), которыми также обозначаются пропуски, принадлежатъ самому Сперанскому.

Первое дѣйствіе сего избытка открылось въ Ангелѣ свѣта, въ денницѣ. Онъ первый воздѣйствовалъ на начало всякаго дѣйствія, на Бога; отторгся отъ единства; и присвоилъ себѣ самобытность.

Лишенный истинны и свѣта онъ основалъ царство лжи, раздѣленія и тьмы.

Первыя его усилія устремились на натуру ангельскую. Онъ желалъ ее подвигнуть противъ Творца, клеветалъ на Бога, яко бы онъ сокрылъ отъ нее тайну ея бытія.

Ангеловъ, не соблюдшихъ своего начальства (своей зависимости отъ Бога), обвинилъ предъ Богомъ, увлекъ въ сферу своего дѣйствія.

Другіе ему воспротивились; но сокрушились бы отъ него, если бы высшая сила ихъ не заступила [1]).

Сія сила былъ самъ сынъ Божій, сый въ лонѣ отчи, безпредѣльный и необъятный, онъ не могъ дѣйствовать въ натурѣ духовъ ограниченныхъ, не оставивъ нѣдра отчаго, не истощивъ себе, не воспріявъ на себя бытія ангельскаго.

И знаменіе веліе явися на небеси, жена облечена въ солнце и луна подъ ногами ея, а на главѣ ея вѣнецъ отъ звѣздъ двоюнадесяти (первоначальное избраніе) и во чревѣ имущи вопіетъ болящи и страждущи родити.

И явися ино знаменіе на небеси - - и се змій (драконъ) - и роди сына мужественна - - - да тамо питаютъ ю - нарицаемый клеветникъ и противникъ

[1]) Въ подлинникѣ послѣ этого написаны и зачеркнуты слѣдующія строки:

Человѣкъ до паденія не имѣлъ особеннаго, отдѣльнаго бытія; онъ жилъ и дѣйствовалъ во Христѣ. Въ томъ животѣ бѣ и животъ бѣ свѣтъ человѣкомъ. Натура человѣческая была невѣста, а Христосъ ея женихъ. Сіе есть истинное существо и предустановленіе человѣка.

Какъ скоро онъ палъ въ самобытіе: то слѣдуя закону сего паденія, ему надлежало бы постепенно раздробляясь низвергнуться наконецъ въ совершенное обладаніе (?).

обол... [1]) и власть (εξουσια)—его и обитающи въ скиніяхъ ихъ (ηνοῦντες)—Апока. Гла. 12, 1—13.

На земли въ предѣлахъ натуры человѣческой она дѣйствовала такъ, какъ и всѣ другія натуры, въ единствѣ съ сыномъ Божіимъ. *въ томъ животъ бѣ и животъ бѣ свѣтъ человѣкомъ.* Она не имѣла особеннаго, отдѣльнаго бытія; она была невѣста, а христосъ былъ ея женихъ.

Человѣкъ былъ во Христѣ, а міръ былъ въ человѣкѣ и тако все было въ Богѣ.

Сокращенный образъ всѣхъ красотъ міра была жена, плоть отъ плоти человѣка и кость отъ костей его.

Низверженный на землю, духъ лжи внѣдрился во всѣ стихіи міра и посредствомъ ихъ вселися въ жену.

Онъ показалъ человѣку раздѣленіе добра отъ зла, оклеветалъ Бога яко бы онъ сокрылъ отъ него тайну бытія его.

Всераздробляющею силою онъ раздѣлилъ міръ отъ жены, жену отъ мужа, мужа отъ Бога. все отторгнулъ отъ единства; все привелъ въ самобытіе.

Первое слѣдствіе сего самобытія въ человѣкѣ было чувство наготы [2]). Натура человѣческая сама по себѣ есть натура отъ всѣхъ сихъ обнаженная. Покровъ ея былъ нѣдро Сына Божія. Исторгнувшись изъ нѣдра сего, она осталась то, что была по естеству своему, обнаженная.

По закону ложнаго самобытія человѣкъ долженъ былъ постепенно раздробляясь низвергнуться наконецъ совершенно въ область тьмы.

---

[1]) **Не разобрано.**

[2]) **Въ мірѣ вещественномъ также послѣдовало обнаженіе, смятеніе и борьба силъ, которыя низвергли бы его въ хаосъ, есть ли бы та же сила, которая поддержала человѣка, не поддержала и міръ въ его паденіи. Симъ устроилась вселенная въ настоящій ея порядокъ, или лучше сказать приведена въ возможность обратиться нѣкогда къ первобытному порядку, въ человѣка. Примѣч. Сперанскаго.**

Но свѣтъ иже во тьмѣ свѣтится и коего тьма не объятъ не отступилъ отъ него и въ семъ положеніи.

Тотъ кто изтощилъ себя для натуры ангельской и въ ней побѣдилъ змія древняго, Агнецъ, закланный отъ сложенія міра, восприялъ на себя и плоть человѣческую и *Слово плоть бысть и вселися въ насъ.*

Человѣкъ отторгся отъ единства Сына Божія самобытіемъ. Слѣдовательно тайна возсоединенія его, тайна Религіи, состоитъ въ истлѣніи самобытія.

Какъ скоро человѣкъ не въ самомъ себѣ, то онъ въ Богѣ.

Князь міра былъ уже побѣжденъ въ то самое мгновеніе, какъ Богъ явился во плоти. Избранные уже запечатлѣны, дѣло спасенія въ вѣчныхъ, первообразныхъ идеяхъ уже совершено, и Ангелы воспѣли уже побѣдную пѣснь: святъ, святъ, святъ.

Но кровь Агнца, закланнаго отъ сложенія міра, дѣйствуя во плоти должна была по необходимости дѣйствовать во времени, и *постепенно* проникая и очищая толщу самобытности, утонять и возносить ее на небеса.

Отсюда возникла экономія спасенія нашего то есть постепенное открытіе и дѣйствіе сына Божія въ человѣкѣ.

Какой образъ дѣйствія могъ быть назначенъ натурѣ человѣческой въ сей экономіи? быть тѣмъ, чѣмъ она должна быть по первообразному ея бытію; оставлять въ себѣ дѣйствовать Сыну Божію, быть его орудіемъ, быть тѣломъ силѣ его послушнымъ.

Какой образъ дѣйствія могъ быть назначенъ сыну Божію въ сей экономіи? производить во времени то, что разъ навсегда здѣлано въ вѣчности, повторить въ каждомъ человѣкѣ (избранномъ) жертву Агнца, закланнаго отъ сложенія міра.

Въ ознаменованіе сихъ двухъ великихъ произшествій или лучше сказать сего одного вѣчнаго произшествія, образуемаго отдѣльно во времени, въ озна-

менованіе сей священной и единственной тайны нашего спасенія установлены жертвоприношенія [1]).

Итакъ сила всѣхъ жертвоприношеній состоитъ въ воспоминаніи оной великой жертвы *совершившейся* на небесахъ и *совершонной* на земли.

Изобразительныя дѣйствія, коими производится сіе воспоминаніе именуются вообще *священнодѣйствіемъ* (*ιερουργία*).

Священнодѣйствіе тѣмъ должно быть чище яснѣе и ближе къ своему первоначальному образцу, чемъ дѣло спасенія глубжѣ проникло въ натуру человѣческую, чемъ ближе къ концу.

1) Священнодѣйствіе вѣтхаго завѣта или вообще древнихъ [2]).

Первообразныя понятія (*αρχε....*) [3]), кои надлежало выразить фигурами въ священнодѣйствіи были слѣдующія:

Первообразныя понятія или Архетипы.	*Изображенія или типы.*
I) Сынъ Божій пріемлетъ на себя устроеніе спасенія и помазуется въ царя міру во времени, и получаетъ имя Христа.	I) Ааронъ соединенный родомъ съ пророкомъ, къ коему глаголалъ Богъ лицемъ къ лицу, и который посему представляетъ самаго Бога, пріемлетъ на

[1]) Всѣ другія таинства вѣры суть образы сей единой тайны. Примѣч. Сперанскаго.

[2]) Нѣтъ нужды разсматривать перехожденіе образовъ священнодѣйствія отъ одного народа къ другому. Чѣмъ древнѣе: тѣмъ лучше, но источникъ долженъ быть одинъ. Апостолъ Павелъ показалъ, что есть истинный Израиль и что сѣмя Авраамле по обѣтованію; онъ припомянулъ, что и въ вѣтхомъ завѣтѣ былъ Мелхиседекъ и было знаніе языковъ, какъ-то видно и въ пророкахъ. Примѣч. Сперанскаго.

[3]) Конецъ слова не разобранъ.

	себя санъ священнодѣйствія, помазуется въ великаго первосвященника и образуетъ собою Христа. На ....яслѣ [1]) его святыня Господня; а на груди уримъ и туммимъ.
II) Пріемлетъ на себя плоть и является въ видѣ самой кротости въ видѣ Агнца.	II) отдѣляется Агнецъ и другія животныя чистыя и непорочныя и приводятся къ жертвеннику.
III) Съ плотію пріемлетъ на себя и грѣхи наша.	III) возложеніемъ рукъ на жертвеннаго Агнца, возлагаются на него грѣхи, за кои приносится.
IV) во времени пребываетъ вѣченъ, въ грѣховной плоти безгрѣшенъ.	IV) въ знакъ прочнаго пребыванія жертва осоляется.
V) Оставляетъ отчее нѣдро, полагаетъ животъ свой, изтощевается, закалается.	V) Закалается.
VI) возстаетъ изъ мертвыхъ, проходитъ небеса и является Отцу.	VI) Первосвященникъ вноситъ кровь жертвенную во святая или же во святая святыхъ единожды въ лѣто.

Сила священнодѣйствія состоитъ въ связи и воспоминаніи Архетиповъ чрезъ типы.

Сія связь производится *вѣрою*. Посему всякое жертвоприношеніе безъ вѣры есть ничтожно: *вѣрова Авраамъ и вмѣнися ему въ правду*... и проч.

По сему же самому жертвы, приносимыя идоламъ суть величайшее оскверненіе, и прекращеніе тайны.

---

[1]) Начало слова не разобрано.

Сила вѣры, возходя отъ типовъ къ Архетипамъ пресуществляла жертву земную въ жертву небесную, въ самого Христа.

Слѣдовательно существо жертвы состояло въ вѣрѣ, а существо вѣры въ пресуществленіи, существо же, разумъ и цѣль всего священнодѣйствія было возсоединеніе человѣка во Христѣ.

Таковы были установленія священнодѣйствія въ вѣтхомъ завѣтѣ. При семъ отъ времени до времени возвѣщаемо было, что типы сіи не суть неподвижны, что въ свое время они получатъ.... [1]) знаменованіе, что даны будутъ другіе законы не на скрижаляхъ каменныхъ, но на сердцахъ написанные, словомъ, что тотъ коего типы сіи знаменовали, откроется нѣкогда въ образѣ Мессіи и что тогда вѣтхіе мимоидутъ и будутъ вся нова.

Священнодѣйствіе новаго завѣта.

Многочастнѣ и многообразнѣ древле Богъ, глаголавый отцемъ во пророцѣхъ, въ послѣдокъ днiй сихъ глагола намъ въ сынѣ, Его же положи наслѣдника всѣмъ имъ же и вѣки сотвори, иже сый сіяніе славы и образъ ипостаси его, нося всяческая глаголомъ силы своея, собою очищеніе грѣховъ нашихъ сотворивъ, сѣде одесную престола величествія на высокихъ (Евр. 1. 1—4).

Сѣни и начертанія типами жертвоприношенiй изображаемыя произвели и изтощили все свое дѣйствіе. Натура человѣческая могла уже принять впечатлѣніе Архетиповъ яснѣе и непосредственнѣе. Гласъ вопіющаго въ пустыни, гласъ благодати предшествующей уже былъ слышанъ и внѣ Іерусалима, гдѣ приносимы были жертвы и изхождаху всѣ креститися отъ Іоанна. Жена на небесѣхъ родившая (Апок. гл. 12) могла родить уже и на землѣ.

---

[1]) Одно слово не разобрано.

Сила Христова столько уже проникла натуру человѣческую, столько съ ней соединилась, что Ангелъ могъ сказать Маріи: радуйся благодатная *Господь съ тобою.*

Явились люди, кои въ слѣдъ за Іоанномъ свидѣтельствовали міру, что дѣло спасенія въ нихъ достигло высочайшей своей степени и что они *видѣли славу Его, славу яко единороднаго отъ Отца исполнь благодати и истинны.*

Такимъ образомъ явился Христосъ въ подобіи человѣчестѣмъ и образомъ обрѣтеся, яко же человѣкъ.

Въ семъ искони видѣ Христосъ вмѣсто всѣхъ древнихъ типовъ установилъ тайну священнодѣйствія въ слѣдующей формѣ:

возлежа на вечери съ учениками, благословивъ, преломивъ и давъ имъ хлѣба онъ рекъ:

Пріимите ядите сіе есть тѣло мое, еже за вы ломимое сіе творите въ мое воспоминаніе.

Такожде и чашу на вечери, глаголя:

Сія чаша новый завѣтъ есть въ моей крови: сіе творите, елижды аще піете, въ мое воспоминаніе.

Елижды бо аще ясте хлѣбъ сей и чашу сію піете, смерть Господню возвѣщаете, дондеже пріидетъ (1 Кор. II. 24—27),

Разумъ сего священнодѣйствія сходствуетъ съ первымъ въ томъ, что предметъ того и другаго есть воспоминаніе таинства совершившагося на небеси и совершеннаго на земли. *Сіе творите въ мое воспоминаніе.*

Но они различествуютъ между собою

1) въ томъ, что въ первомъ священнодѣйствіи смыслъ воспоминанія обращенъ былъ болѣе на тайну, совершившуюся на небеси, а во второмъ болѣе на тайну. совершенную въ человѣкѣ на земли.

2) въ первомъ священнодѣйствіи сила вѣры пресуществляла жертву земную въ жертву небесную во Христа, но не иначе какъ возходя отъ типовъ къ Архетипамъ. во второмъ сей путь сокращенъ: ибо здѣсь хлѣбъ не есть типъ жертвы небесной, но самая сія

жертва, самое тѣло Христово пресуществленное; и хотя къ дѣйствительности сего пресуществленія въ пріемлющемъ (subiective) потребна его вѣра: тѣмъ не менѣе въ предметѣ самомъ пресуществленіе и безъ вѣры его таинственными словами священнодѣйствія (благословеніемъ) уже совершилось и есть ли пріемлющій не имѣетъ вѣры (причащается недостойнѣ): то пріемлетъ не хлѣбъ одинъ но осужденіе и бываетъ *повиненъ* по Апостолу *тѣлу и крове Господни.*

3) возсоединеніе во Христѣ, истинный предметъ всѣхъ жертвъ, въ первомъ священнодѣйствіи было выводимо только чрезъ послѣдствіе воспоминанія: (ибо воспоминаніе для того единственно и установлено, что бы указать человѣку, что Христосъ на небеси истощилъ себе за него, чтобъ соединить его съ собою); но во второмъ священнодѣйствіи оно открывается уже явно и самымъ поразительнымъ образомъ: ибо какъ можно двумъ существамъ тѣснѣе быть соединеннымъ, какъ имѣть одно общее тѣло и одну кровь, одну жизнь, *въ томъ животъ бѣ и животъ бѣ свѣтъ человѣкомъ* (Іоан. 1). *Аминь глаголю вамъ, аще не снѣсте плоти сына человѣческаго: живота не имате въ себѣ* (Іоан.).

Отсюда можно произвести многія весьма важныя послѣдствія о истинномъ разумѣ сего установленія. замѣтимъ нѣкоторыя изъ нихъ:

1) тѣ христіанскія исповѣданія, кои не допускаютъ въ священнодѣйствіи дѣйствительнаго пресуществленія обращаютъ новое установленіе его къ вѣтхому и перемѣняютъ только типы. У нихъ остается только одно воспоминаніе небесной жертвы, а не дѣйствительное со Христомъ въ семъ таинствѣ соединеніе и хотя признаютъ они, что небесное тѣло Христово невидимо преподается вѣрующему въ то самое мгновеніе, какъ онъ пріемлетъ хлѣбъ, но симъ они вводятъ одну только случайную связь между симъ хлѣбомъ и дѣйствительнымъ тѣломъ Христовымъ и слѣдовательно вводятъ духовное причащеніе, которое и безъ хлѣба и внѣ церкви быть можетъ; дѣйствительное же видимое при-

чащеніе уже отвергаютъ. Чтобъ быть согласными съ собою, они не должны бы уже были вмѣстѣ съ тѣмъ допускать и страданій и жертвы Христовой въ человѣкѣ и во времени; къ чему нѣкоторые изъ нихъ кажется и преклонны. Оправданіе въ ихъ смыслѣ основано на жертвѣ небесной (или даже еще и земной), разъ на всегда совершенной и на предустановленіи человѣка, а жертва непрерывная, присудствіе и страданіе Христа въ каждомъ званномъ, то есть всѣ дѣла живой вѣры, сами по себѣ не суть оправдательны и произходятъ только отъ существа самаго предустановленія, какъ бы по нѣкоей необходимости. Заблужденіе не только всей схимѣ (?) характера Христова противное, но и съ самымъ существомъ всякаго дѣйствія Божія несообразное: ибо оно раздробляетъ единое званіе, единаго Христа на части и отторгая главу отъ тѣла заставляетъ ее страдать, а тѣло пользоваться ея страданіемъ, какъ будто слово содѣлавшееся плотію не объяло собою всего ея состава, но дѣйствовало только въ нѣкоторой ея части, не дѣйствуя и не производя того же самаго въ другихъ.

2) Отсюда открывается польза и дѣйствительность видимаго причащенія; ибо какъ скоро мы вѣримъ, что хлѣбъ дѣйствительно пресуществляется въ тѣло Христово: то умственное (communio spiritualis) причащеніе не можетъ уже совершенно замѣнить причащенія видимаго, какъ развѣ по необходимости возполняющей дѣйствіе вѣры.

Образы священнодѣйствія (λειτουργια) у первыхъ христіанъ были весьма просты и состояли въ ломленіи хлѣба и пріятіи вина въ собраніи вѣрующихъ.

Въ послѣдствіи присоединены были къ сему молитвы, потомъ чтеніе Апостольскихъ посланій, потомъ и чтеніе Евангелія.

По размноженіи церквей надлежало дать симъ образамъ общую форму. Основаніемъ сей формы въ Литургіи Греческой Церкви приняты слѣдующія главныя положенія:

I воспоминаніе таинства искупленія, совершившагося одинъ разъ навсегда въ вѣчныхъ идеяхъ на небеси, должно быть сохраняемо и представляемо на земли типами такъ, какъ бы оно теперь еще тамъ на пренебесномъ жертвенникѣ совершалось и сіе представленіе должно быть продолжаемо до окончательнаго всего во времени совершенія. *Сіе творите въ Мое воспоминаніе. Елижды бо аще ясте хлѣбъ сей и чашу сію піете, смерть Господню возвѣщаете дондеже пріидетъ.*—Положеніе сіе тѣмъ основательнѣе, что на небеси прошедшее и будущее всегда есть настоящее.

II въ таинствѣ священнодѣйствія происходитъ дѣйствительное пресуществленіе, или преложеніе хлѣба и вина въ божественные тѣло и кровь и слѣдовательно

III въ таинствѣ причащенія вѣрующій соединяется со Христомъ, пріемля тѣло и кровь Христову дѣйствительно здѣсь на земли, а не умственно, на небеси.

IV сіе великое дѣйствіе должно быть совершаемо съ приличными молитвами и благодареніями; но существо самой литургіи должно состоять въ преложеніи и причащеніи.

V Причащеніе и преложеніе не суть два таинства различныя, но одно и тоже въ двухъ дѣйствіяхъ состоящее, причащеніе основано на словахъ: *пріимите, ядите*, а преложеніе на словахъ: *сіе есть тѣло мое.*

Сообразно симъ положеніямъ литургія Греческой Церкви можетъ быть раздѣлена на три слѣдующія части

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Проскомидія.

Проскомидія собственно есть воспоминаніе и представленіе на жертвенникѣ земномъ того, что совершилось и совершается на жертвенникѣ пренебесномъ. Она состоитъ изъ слѣдующихъ дѣйствій

1) Отдѣляется агнецъ отъ приношенія (отъ просфоры) *въ воспоминаніе*[1]) *Господа Бога и Спаса нашего Іисуса Христа*

2) жретcя крестовидно: *жретcя агнецъ Божіи вземляй грѣхи міра*

3) прободается копіемъ въ ребра

4) по изшествіи крови и воды соединяются они въ потирѣ

Примѣчаніе. два первыя дѣйствія основаны на типахъ апокалипсическихъ и состоятъ въ соотвѣтствіи съ типами вѣтхаго завѣта; а два послѣднія основаны на типахъ евангельскихъ.

5) Сему дѣйствію на пренебесномъ жертвенникѣ совершаемому предстоятъ и соприсудствуютъ блаженные духи благодати соединяющей пресвятыя дѣвы и десять чиновъ въ нихъ же Господь Іисусъ дѣйствовалъ на земли. Въ ознаменованіе и воспоминаніе ихъ соприсудствія въ честь и память ихъ поставляются части ихъ вокругъ агнца.

6) Сему дѣйствію соприсудствуютъ такъ же въ духѣ, какъ живые такъ и мертвые, всегда живые предъ Господемъ. въ ознаменованіе сего части ихъ такъ же полагаются вокругъ Агнца.

Примѣчаніе 1: оба сіи дѣйствія основаны на типахъ апокалипсическихъ и на той истиннѣ, что духи вѣрующихъ живыхъ и мертвыхъ всегда соединены и предстоятъ Господу всегда прилагаются страстей его и смерти: ибо онъ есть единъ весь во всѣхъ.

Примѣчаніе 2: О поминовеніи мертвыхъ въ особенности примѣчать надлежитъ 1) что всѣ вѣрующіе мертвые и живые суть едино во Христѣ и что никому одному въ особенности спастися не возможно: ибо спасеніе всѣхъ есть во Христѣ,

---

[1]) **Въ воспоминаніе таинства, совершившагося на небеси. Примѣч. Сперанскаго.**

2) слѣдовательно живые, воспоминая мертвыхъ, воспоминаютъ самихъ себя, 3) воспоминаніе сіе есть молитва святыхъ о совершеніи всѣхъ во едино то есть о тѣлесномъ и окончательномъ воскресеніи во Христѣ, или иначе сказать молитва о томъ, чтобъ дѣйствіе смерти и воскресенія Христова, совершившееся на небеси, совершилось такъ же во времени и на земли; молитва приносимая весьма прилично при воспоминаніи и представленіи сего пренебеснаго дѣйствія; 4) Отрицать дѣйствительность сей молитвы о мертвыхъ есть то же, что и отрицать дѣйствительность молитвы о живыхъ, разторгать единеніе вѣры и общеніе святаго духа во всѣхъ. 5) усовершаетъ ли сія молитва ихъ состояніе?—усовершаетъ безъ сомнѣнія, есть ли они преставились въ вѣрѣ. Ихъ вѣра назидала нашу, наша назидаетъ ихъ: ибо еще разъ ~ они живы предъ Господемъ и ~ никто одинъ не спасается. Мы продолжаемъ то, что они начали, едино тѣло, единъ духъ, единъ храмъ духа Святаго, какъ бы части слагающія его наимянованіе и въ глазахъ ли нашихъ они пребываютъ, или сокрылись. Счастливъ, о комъ молиться; ибо не молится иначе, какъ по усердію, по вѣрѣ, по любви и слѣдовательно по соединенію. вѣра дѣйствуетъ и по смерти въ послѣдствіяхъ ея; перемѣна лица предъ Богомъ не существенна. Слѣдовательно воспоминаніе или молитва о памяти *всѣхъ въ надеждѣ воскресенія, жизни вѣчныя и общенія Господня успшихъ* есть весьма правильна и священна.

7) въ заключеніе всего приносится въ сообразность какъ древнимъ, такъ и Апокалипсическимъ типамъ, кадило. *Кадило приносимъ тебѣ Христе Боже нашъ въ воню благоуханія духовнаго, еже пріемъ въ пренебесный твой жертвенникъ возниспосли намъ благодать пр҃стаго твоего духа.*

8) все сіе дѣйствіе оканчивается испрошеніемъ Божія благословенія на сіи типы и пріятія ихъ *въ пренебесный жертвенникъ.*

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Второю частію литургіи можно считать пренесеніе на трапезу извнѣ (изъ книгохранилища) книгъ новаго завѣта и чтеніе Апостольскихъ посланій и Евангелія. Начало сей части можно полагать отъ Благослови владыко, а продолженіе до первой молитвы вѣрныхъ при распростреніи Антими(н)са или до Елицы оглашенніи.

ЧАСТЬ ТРЕТІЯ.

Отъ времяни изшествія оглашенныхъ и отъ молитвы вѣрныхъ начинается уже дѣйствительное священнослуженіе; первый его признакъ есть разпростреніе Антими(н)са или плащаницы, коею по Аналогіи земнаго какъ бы обвивается и небесное тѣло Христово; а понеже первыя литургіи совершаемы были на гробѣ святыхъ: то въ воспоминаніе сего Антими(н)съ обыкновенно имѣетъ въ себѣ части С. мощей.

Часть сію можно посему раздѣлить на слѣдующія дѣйствія:

1) разпростертіе Антими(н)са

2) пренесеніе честныхъ даровъ съ жертвенника на престолъ или трапезу. Дары сіи еще не пресуществлены и слѣдовательно содержатъ въ себѣ только воспоминательный типъ небеснаго таинства. Мысль, на коей пренесеніе сіе основано, изображается въ пѣсни Херувимской, коея разумъ есть Апокалипсическій и состоитъ въ слѣдующемъ: Ангельскіе чины на небесахъ въ сіе самое мгновеніе окружая Царя всѣхъ (Агнца) сопровождаютъ его въ видѣ его тѣлохранителей (*δορυφορουμενον*); Херувимы воспѣваютъ трисвятую пѣснь; мы образуя собою на земли херувимовъ и соприпѣвая имъ должны отложить все земное дабы удостоиться подъять

подобно Ангельскимъ чинамъ того же Царя всѣхъ (въ видѣ Агнца). Тотъ же самый смыслъ изображается и въ литургіи преждеосвященныхъ: *нынѣ силы небесныя невидимо (на небеси) служатъ. Се бо входитъ Царь славы; се жертва тайная совершенна* (понеже на литургіи преждеосвященныхъ агнецъ вносится уже пресуществленный) *дориносится. вѣрою и любовію приступимъ* (къ тѣлу и крови) *да причастницы жизни вѣчныя будемъ.*

Еще яснѣе разумъ сей изображается въ литургіи Василія великаго на великую субботу: *да молчитъ всяка плоть человѣча и да стоитъ со страхомъ и трепетомъ и ничтоже земное въ себѣ да помышляетъ. Царь бо царствующихъ и Господь господствующихъ приходитъ заклатися и датися въ снѣдь вѣрнымъ. Предходятъ же Сему лицы Ангельстіи со всякимъ началомъ и властію, многоочитіи Херувимы и шестокрылатіи Серафимы, лица закрывающе и вопіюще пѣснь: аллилуія, аллилуіа, аллилуія.*

Примѣчаніе 1. На проскомидіи воспоминается заколеніе Агнца въ видѣ типа; здѣсь же онъ дѣйствительно приходитъ (имѣетъ) заклатися пресуществленіемъ хлѣба и вина въ тѣло и кровь.

Примѣчаніе 2. въ собственномъ смыслѣ то, что называется у насъ проскомидіею (приуготовленіе даровъ или первая часть литургіи) должна бы была здѣсь совершаема [1]): ибо *προσχομηδη* значитъ пренесеніе; для того то въ семъ мѣстѣ и читается молитва проскомидіи, но для удобности между симъ предуготовленіемъ и пренесеніемъ, между первою и третьею частію поставлено чтеніе Евангелія и Апостольскихъ посланій.

3) Цѣлованіе священниковъ. Образъ сей есть остатокъ того цѣлованія, которое было взаимно у всѣхъ вѣрующихъ при такъ называемыхъ (*αγαπη*)

---

[1]) Въ архіерейскомъ служеніи она здѣсь и совершается. Примѣч. Сперанскаго.

Примѣчаніе: три сіи дѣйствія суть какъ бы предшествующіе, послѣдующіе же за ними принадлежатъ уже ближе къ самому преложенію.

4) *Святое возношеніе.* Оно возвѣщается словами: *двери, двери премудростію вонмемъ* при чемъ священникъ воздвизаетъ воздухъ. Симъ откровеніемъ то, что доселѣ было типомъ на земли, то есть честные дары, переносятся уже въ пренебесный жертвенникъ; при чемъ священникъ возвѣщаетъ всѣмъ: *благодать* (то есть дѣйствительное присудствіе) *Господа нашего Іисуса Христа и любы Бога и Отца и причастіе* (общеніе—*κοινονια*) *святаго духа.* возводя мысли горѣ съ словами: *горѣ имѣемъ сердца.* возведя же такимъ образомъ мысли въ пренебесное и въ присудствіе самого Христа, возглашаетъ *благодаримъ Господа;* понеже *достойно и праведно* покланятися ему со всѣми горними чинами вопіющими побѣдную пѣснь *святъ, святъ, святъ Господъ* (Богъ силъ) *Саваоѳъ исполнъ небо и земля славы твоея.* Здѣсь приближеніе таинства возвѣщается и внѣ церкви весьма приличнымъ образомъ звона, который хотя и называется *за достойнымъ*, но относится вообще къ святому возношенію такъ, какъ и всѣ сіи молитвы означаютъ одно дѣйствіе то есть возношеніе даровъ въ пренебесный жертвенникъ, для чего и съемлется съ нихъ воздухъ.

5) *Преложеніе.* Святое и страшное таинство преложенія совершается словами: *и сотвори убо хлѣбъ сей, честное тѣло христа твоего, а еже въ чаши сей честную кровь христа твоего преложивъ духомъ твоимъ святымъ Аминь, Аминь, Аминь;* но слова сіи хотя и раздѣленныя молитвами должно принимать въ одной связи съ предъидущими и послѣдующими, коихъ сила слѣдующая: „вмѣстѣ съ *блаженными силами* вопіющими тебѣ на небесѣхъ побѣдную пѣснь и мы тебе возхваляемъ за всѣ твои благодѣянія, паче воспоминая спасительное дѣйствіе единороднаго сына твоего, иже исполнивъ все еже о насъ смотрѣніе, предалъ себе за мірскій животъ пріемъ хлѣбъ, благодаривъ, благословивъ,

освятивъ, преломивъ, даде своимъ ученикамъ рекъ: *пріимите ядите, сіе есть тѣло мое, еже за вы ломимое во оставленіе грѣховъ* подобнѣ и чашу на вечери глаголя: *пійте отъ нея вси: сія есть кровь моя новаго завѣта, яже за вы и за многія изливаемая во оставленіе грѣховъ;* поминающе убо сія и приносяще твоихъ отъ твоихъ о всѣхъ и за вся мы тебе поемъ, тебе благословимъ, тебе благодаримъ и молимся ниспосли духа твоего на ны и на предлежащыя дары сіи и иже ниспославый духа твоего пресвятаго апостоломъ твоимъ, того благій не отними и отъ насъ, но сердце чисто созижди и не отвержи насъ отъ лица твоего и сотвори убо хлѣбъ сей честное тѣло христа твоего, а еже въ чаши сей честную кровь христа твоего, преложивъ духомъ твоимъ святымъ Аминь, Аминь, Аминь; Яко быти причa(ща)ющимся въ общеніе святаго духа во исполненіе Царствія небеснаго; при чемъ воспоминаемъ вѣру и дѣянія святыхъ твоихъ, тебе соприсудствующихъ, наипаче же пресвятой дѣвы Маріи и потомъ Іоанна предтечи моляся принять сію жертву (твоя отъ твоихъ) помянути всѣхъ живыхъ и усопшихъ въ надеждѣ воскресенія живота вѣчнаго и упокоити ихъ идѣже присѣщаетъ свѣтъ лица твоего, и даждь намъ едиными усты и единымъ сердцемъ славити и воспѣвати пречестное и великолѣпое имя твое отца и сына и святаго духа. Тако соединеніе вѣры (всѣхъ во едино вѣрою) и причастіе святаго духа испросивше сами себе тебѣ предаемъ и молимъ сподоби насъ со дерзновеніемъ неосужденно смѣти призывати тебе небеснаго Отца и глаголати: *Отче нашъ.*

6) *Причащеніе,* яко таинство не раздѣляется отъ пресуществленія; оно совершается сими словами: *причащается рабъ Божій N честнаго* (драгоцѣннаго) *и святаго тѣла и крове Господа и Бога и Спаса нашего І. Христа, во оставленіе грѣховъ своихъ и въ жизнь вѣчную.*

Причащенію предшествуютъ два дѣйствія: 1) святое возношеніе и 2) раздробленіе Агнца.

1) Святое возношеніе въ семъ мѣстѣ отличается отъ предшествующаго преложенію тѣмъ, что въ первомъ возносятся святыя дары въ пренебесный жертвенникъ для преложенія ихъ и совершается открытіемъ внѣшняго ихъ покрывала или воздуха; здѣсь же святое тѣло Христово уже преложенное возносится священникомъ для раздробленія его и для преподанія *святыхъ святымъ.* На сей возгласъ вѣрные весьма прилично отвѣчаютъ: *Единъ святъ, единъ Господь І. Христосъ* то есть что всѣ пріобщающіеся тѣлу Христову суть едино съ нимъ: ибо они святыхъ (sic) быть не могутъ; а единъ святъ Господь І. Христосъ.

2) раздробленіе совершается словами: *раздробляется и раздѣляется Агнецъ Божій, раздробляемый и не раздѣляемый всегда ядомый и никогда же иждиваемый, но причащающіеся освящаяй.* при чемъ священникъ раздробляетъ Агнца на четыре части. Здѣсь три важныя примѣчанія сдѣлать нужно:

первое. Агнецъ имѣетъ видъ четвероугольный; на немъ изображена печать:

Іис.	Хр.
НІ	КА

то есть Ιησους Χριστος νικα (Іисусъ Христосъ побѣдилъ). По раздробленіи его на четыре части, часть Іис влагается въ потиръ и *NB никто отъ нея не причащается,* потому что она есть знаменованіе бытія Христова тѣлеснаго и видимаго во образѣ человѣка; *а причащаются тѣла невидимаго пренебеснаго и божественнаго* ибо агнецъ прелагается и дѣйствительно пресуществляется и пріемлетъ на себя тѣло не видимое во образѣ человѣка, но пренебесное и божественное, которое иначе именуется тѣломъ *препрославленнымъ.* Симъ тако устроеннымъ священники и діаконы, яко ближайшіе участники въ помазаніи причащаются частію, на коей изображено *Христосъ* (помазанникъ) а народъ двумя частями *NIKA.*

второе: вложивъ въ потиръ часть: *Іисусъ* знаменующую тѣло христово во образѣ человѣка являемое, священникъ вливаетъ въ потиръ теплоту глаголя: *благо-*

словенна теплота святыхъ твоихъ. Симъ довершается тонкое и важное знаменованіе сея первыя части и опредѣляется существо ея. Теплота вѣры святыхъ то есть живая ихъ вѣра есть то тѣло, въ коемъ Христосъ видимо является и обитаетъ.

третіе. Причастившимся священникомъ въ обоихъ видахъ то есть тѣла и потомъ крове Христовы, остальныя двѣ части *NIKA* влагаются въ потиръ по раздробленіи ихъ для внѣшнихъ причастниковъ. Но при семъ части пресвятыя дѣвы маріи и прочіе остаются на дискосѣ и никако же влагаются въ потиръ. Симъ означается та важная истинна, что хотя духи ихъ бывъ соединены со христомъ приложились уже и предстоятъ ему на небесахъ: но тѣла ихъ не бывъ еще препрославленны, не прилагаются небесному его тѣлу, не суть еще едино. — Части сіи по совершеніи литургіи и причастія влагаются уже въ потиръ и соединясь съ частію Іисусъ потребляются священникомъ или діакономъ причащавшими.

По совершеніи причастія слѣдуютъ благодарственныя молитвы, пренесеніе даровъ на жертвенникъ и отпустъ [1])

въ Перми 6 сентября
1813.

---

[1]) Между отпусками особенно примѣчателенъ слѣдующій въ недѣлю пятдесятную вечера: *иже отъ отчихъ и божественныхъ нѣдръ истощивый себе* и съ небесе на землю сошедый и наше все воспріемый естество и обоживый е, по сихъ же на небеса паки возшедый и одесную сѣдый Бога и Отца божественнаго же и святаго и единосущнаго и единосильнаго и единославнаго и соприсущнаго Духа низпославый на святыя своя ученики и Апостолы и симъ просвѣтивый убо ихъ, тѣмъ же всю вселенную, Христосъ истинный Богъ нашъ и проч.

II.

Смыслъ Исхода.

4 окт. 1818.

Духовная религія основанная въ Египтѣ Іосифомъ и посредствомъ брака его съ дщерью Первосвященника Путифара сопряженная съ останками бывшей тамъ духовной мудрости—по смерти его съ теченіемъ времени, когда и внѣшняя религія уже измѣнилась (и наста другій фараонъ) пала въ рабство внѣшнихъ и ей не свойственныхъ образовъ. Послѣдователей ея мучили работою суевѣрія и заставляли созидать рукотворенные храмы невидимому Богу. Завѣтъ и знаменіе его (обрѣзаніе) мало по малу изглаждались. Запрещено было служителямъ обрѣзанія, жрецамъ (бабкамъ повивальнымъ) совершать его; но матери совершали его сами; наконецъ постановлено было закономъ отмѣнить обрѣзаніе (истреблять всякъ мужескій полъ: изключеніе изъ завѣта было дѣйствительно изтребленіе изъ книги живыхъ).

Въ сіе время раждается Моисей. вмѣсто обрѣзанія надъ нимъ совершается крещеніе. въ качествѣ необрѣзаннаго (.) онъ усыновляется внѣшней образной религіи и воспитывается во всей Мудрости Египетской. Но между тѣмъ мать его въ качествѣ кормилицы наставляетъ его въ истинномъ благочестіи. Такимъ образомъ онъ ходитъ по плоти и по духу; но духъ превозмогаетъ и въ состязаніи Еврея съ Египтяниномъ онъ убиваетъ Египтянина, то есть отвергается тайно Египетскихъ суевѣрій. Но двоякость его пути не скрывается отъ наблюденія Евреевъ; они сами его въ томъ обличаютъ. Отсюда гоненіе и бѣгство въ Мадіамъ. Тамъ отверзаетъ онъ кладязь сокровеннаго ученія, напаяетъ, учитъ, проповѣдуетъ, сопрягаетъ (syncretismus) свою религію съ религіею Мадіанитянъ, раждаетъ дѣтей.

Среди сихъ подвиговъ въ молитвѣ (.) духа получаетъ откровеніе и посольство.

Цѣль сего посольства есть преобразованіе Религіи, очищеніе освобожденіе духовной ея части отъ работы суевѣрныхъ образовъ Религіи внѣшней. (фараонъ представляетъ здѣсь внѣшнею религію и ея служителей)

Отъ сего посольства Моисей отрицается

1) тѣмъ, что онъ не имѣетъ и самъ достаточныхъ познаній въ духовной религіи. — Ему открывается 1) Исторія первобытнаго духовнаго возмущенія—змій. 2) паденіе человѣка — проказа на рукѣ. 3) Имя т. е. свойство и Економія возстановителя или Осуществителя, имя Іеговы.

2) тѣмъ, что онъ гугнивъ и имѣетъ необрѣзанные уста. Необрѣзанность безъ сомнѣнія была великою укоризною для него предъ истинными Евреями. Гугнивость означаетъ, что досѣлѣ онъ говорилъ не чистымъ языкомъ духовнымъ, но съ примѣсью египетской мудрости(.). Для сего дается ему въ помощь Ааронъ, на коего по неучастію его въ Египетской мудрости не могли падать тѣ же укоризны.

Они предстаютъ предъ фараономъ: являютъ знаменія, т. е. проповѣдуютъ ввѣренныя имъ откровенія; мудрость Египетская изъ преданій своихъ выводитъ тѣже самые истинны съ тѣмъ только различіемъ что змій Моисеевъ пожираетъ зміевъ Египетскихъ т. е. ученіе его о первородномъ грѣхѣ и глубжѣ и обширнѣе.

Фараонъ, Іудеи послѣдователи египетскихъ суевѣрій остаются не преклонны. Нужно было ожесточить ихъ сердце, дабы послѣдователямъ духовной религіи яснѣе показать силу духа надъ плотію. — настаютъ язвы. Народъ поражается разными суевѣріями.

Первое изъ нихъ есть боготвореніе рѣки Нила. вода кажется имъ кровію столь же священною и неприкосновенною, какъ кровь животныхъ. Изкопаютъ кладязи вокругъ Нила, чтобъ утолить жажду. Мудрецы Египетскіе сами соглашаются въ нелѣпости сего заблужденія. Обличеніемъ Моисея оно прекращается.

второе. Народъ поражается другими суевѣріями. боготворитъ жабъ, скнипъ, мухъ—число ихъ возрастаетъ до безконечности. Моисей и Ааронъ разсѣеваютъ и сіе заблужденіе.

третіе настаетъ осязаемый мракъ; смѣшеніе всѣхъ понятій о божествѣ боготвореніе всего того, къ чему можно прикоснуться такъ что Египтяне не могли двигаться не наступивъ на какое либо божество.

Четвертое послѣдняя язва есть изтребленіе перво-родныхъ.—Совершенное изглажденіе всѣхъ признаковъ и воспоминаній завѣта отмѣною не только обрѣзанія, но и крещенія, отверженіе всей вѣры во Искупленіе. Ангелъ истребитель изглаждаетъ всѣхъ изъ книги животной, обходя только тѣ сообщества, гдѣ были знаки Агнца пасхальнаго, знаки вѣры во Искупителя и готовность къ прехожденію.

Такимъ образомъ небольшое число избранныхъ отдѣлились отъ нечестія—двигнулись.

Но на пути преслѣдуемы привычками и воспоминаніями образовъ они встрѣтили другую внѣшнюю религію; и имянно Едомскую.... [1]) Аравійскую (море Чермное есть море Едомское). Моисей указалъ имъ путь и провелъ ихъ чрезъ сіи образы невредимо; ни одинъ къ нимъ не прилѣпился; погибли и въ волнахъ сихъ новыхъ суевѣрій погрязли только преслѣдовавшіе ихъ ложные братія, Египтянѣ.

23 Окт. 1818. Seraph [2])—igne consumentes потому были надъ кивотомъ свидѣнія (надъ ковчегомъ, гдѣ хранился трактататъ между Богомъ и человѣкомъ) что на нихъ кончатся и ими потребляются всѣ образныя душевныя существа и начинается далѣе царство духа. Слѣдовательно стража ихъ изображала духовность завѣта. Тоже самое изображали херувимы съ пламеннымъ

---

[1]) **Одно слово не разобрано.**

[2]) **Этотъ отрывокъ, помѣченный другимъ числомъ, написанъ на одномъ листѣ съ предъидущимъ и не носитъ никакого заглавія.**

оружіемъ поставленные на стражѣ Едема. Доказательство, что едемъ сей былъ духовный и что въ него входъ плоти и душѣ воспрещенъ.

III.

Бысть [1]) *первый человѣкъ Адамъ въ душу живу;— послѣдній Адамъ въ духъ животворящъ*

> Адамъ [2]) не имѣлъ ни разума ни воли грѣхъ его состоялъ въ томъ, что онъ захотѣлъ имѣть волю.

Первый человѣкъ былъ весь душевенъ; онъ имѣлъ чувствилище не въ мозгу, но а plexo solari чувствилище, въ коемъ всѣ измѣненія природы изображались безъ времени и разстояній; не было еще органовъ, не было еще раздѣленія чувствъ все было одно осязаніе, міръ вещей былъ ему соприсущимъ, все было внутреннее; ничего внѣшняго, онъ вмѣщалъ въ себѣ все и дѣйствительно былъ микрокозмъ. Онъ не имѣлъ своего разума, ни своей воли въ смыслѣ настоящемъ.

Разумъ и воля его была во Іисусѣ Христѣ. Онъ былъ существо совершенно страдательное, органъ Божественнаго дѣйствія, зерцало въ коемъ Іисусъ Христосъ видѣлъ міръ и орудіе, коимъ онъ дѣйствовалъ на міръ.

Онъ былъ въ состояніи совершенной невинности, не зналъ ни добра, ни зла нравственнаго, не могъ грѣшить не выступивъ изъ внутренняго во внѣшнее; *но могъ выступить* и потому все дѣйствіе его воли, а слѣдовательно и всѣ заповѣди его состояли въ одной,

---

[1]) Въ рукописяхъ Императорской публичной библіотеки эта замѣтка помѣчена № 139.

[2]) Приписано на поляхъ.

не вкушать отъ древа познанія добра и зла, не выходить внѣ себя.

Два токмо изступленія, два перехода изъ сферы внутренняго, совокупнаго единства въ сферу внѣшнюю, раздробительную, два внѣшнія познанія ему были дозволены, но и то неиначе, какъ по внушенію разума имъ управлявшаго.

1) Познать, что царство животныхъ, коихъ онъ находилъ въ себѣ и думалъ, что они суть его свойства, отъ коихъ онъ не отдѣлялъ себя, есть царство отдѣльное, внѣ его существующее самостоятельное. Познать есть имяновать въ семъ образѣ чувства. Нельзя было обойтись безъ имяни. Ему велѣно было наложить имяна, укрѣпить каждаго на своемъ мѣстѣ, чтобъ они могли восходить, но не падать глубже. Сіе дѣйствіе произвелъ онъ одинъ безъ помощи — идѣ же не обрѣтеся помощника; оно произведено прежде различенія другой натуры.

2) Познать, что въ немъ самомъ есть два образа чувства совокупное и отдѣльное пятеричное.

Сіе то чувство внѣшнее вспомогательное, названо *женою*. Оно не могло быть приведено въ дѣйствіе, какъ чрезъ сонъ, чрезъ усыпленіе внутренняго, совокупнаго. Слѣд. Адамъ во снѣ только временно чувствовалъ и находилъ въ себѣ Евву. Какъ скоро сонъ проходилъ, Евва исчезала. Во снѣ онъ сказалъ: се нынѣ кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моея. Съ сихъ поръ онъ началъ имѣть два бытія: внутреннее растительное и внѣшнее пятеричное чувственное одно на яву; другое во снѣ.

По паденіи сонъ содѣлался бытіемъ, а бытіе сномъ: *смертію умреши.* въ тебѣ престанетъ внутреннее чувство, чувство твое содѣлается внѣшнимъ, отверзутся очи; начало пятеричнаго существованія: ты будешь нагъ, т. е. увидишь себя извнѣ; внутреннее твое обратится въ наружное и что бы сему внѣшнему дать видъ внутренняго, о коемъ ты всегда будешь сожалѣть и стыдиться его потери: ты будешь принужденъ одѣть

ее.—Жена твоя, сонъ, чувство пятеричное содѣлается бытіемъ твоимъ; а чувство внутреннее будетъ уже не главою, но помощникомъ твоимъ. Сіе чувство раздѣлено будетъ на двѣ части; часть останется въ тебѣ; другая получитъ бытіе отдѣльное, получитъ свою плоть; а чтобъ сіи двѣ части бытія не разлучить совершенно; то я положу связь между плотію и плотію, и вы оба будете въ плоть едину.

IV.

Древо [1]) познанія добра и зла.

Человѣкъ, вкусивши добро, хотѣлъ вмѣстѣ съ тѣмъ наслаждаться и пищею нисшихъ духовъ. Хотѣлъ вдругъ жить двумя жизнями. Злой духъ его увѣрилъ, что такъ живутъ Боги, что они вкушаютъ и доброе и лукавое, имѣютъ два тѣла духовное чистое и духовное смѣшанное и посредствомъ сихъ органовъ обладаетъ обоими мірами. Ты возведенъ изъ нисшихъ духовъ; тотъ, кто вознесъ тебя, былъ слѣдовательно съ нами въ связи, низходитъ къ намъ; для чего же и тебѣ ему не послѣдовать.

По образу и по подобію, но кто образъ и подобіе? Сынъ Божій, слѣдовательно по Сыну Божію, но что есть сотворить по Сыну—сотворить таковымъ же каковъ есть Сынъ. Слѣд. два сына: одинъ единородный, другой возведенный, усыновленный, устроенный изъ нисшихъ духовъ.

Первый человѣкъ отъ земли перстенъ. Слѣд. прежде Адамъ былъ человѣкъ перстный, потомъ уже онъ возведенъ въ духъ животворящъ.

---

[1]) Въ рукописяхъ Императорской публичной библіотеки этотъ отрывокъ помѣченъ № 122.

Се Адамъ яко единъ отъ насъ. Се Адамъ готовится низходить къ нисшимъ духамъ, творить ихъ, какъ мы. Ему не достаетъ токмо одного — жизни постоянной неизмѣняемой въ сей двоякости. Если онъ останется въ раю, если въ немъ пребудетъ соединеннымъ сила высшая и нисшая, онъ не будетъ перерождаться и никогда не исправится, жить будетъ во вѣки. Слѣд. должно изгнать его изъ рая, лишить жизни духовной и подвергнуть перерожденію, которое одно спасти его можетъ.

Древо по еврейски עץ.

Въ раю было два древа: древо самоуправленія воли или древо собственной воли, самоволія и древо саможизненности. Человѣкъ могъ вкушать отъ того и другаго. Но то и другое было ему запрещено. Самоуправленіе привело его въ наготу, явило внѣшній міръ и къ смерти, ибо какъ скоро міръ въ немъ раздѣлился на два то необходимо тѣло его, сложенное изъ стихій міра, отдѣлясь отъ сихъ стихій, подверглось постепенному ихъ противодѣйствію и слѣд. смерти. Естьли бы онъ простеръ руку свою далѣе и вкусилъ бы отъ саможизненности, то онъ пересталъ бы числиться между твореніями, онъ былъ бы внѣ созданія, былъ бы сатаною. Стихіи не имѣли бы надъ нимъ дѣйствія; онъ получилъ бы жизнь отъ міра отдѣльную, онъ былъ бы сатаною.—Одно изгнаніе его изъ рая могло остеречь его отъ сего втораго ужаснаго паденія.

Первое паденіе случилось во снѣ, и сонъ сей продолжается понынѣ. Навелъ Богъ на Адама сонъ; во снѣ увидѣлъ онъ Евву; во снѣ вкусилъ и нынѣ непрестанно вкушаетъ отъ древа познанія добра и зла;— во снѣ изгнанъ,—все во снѣ. Во снѣ живетъ и умираетъ. Исторія человѣчества есть вѣчный сонъ. Когда же онъ пробудится?

Во гласѣ Архангела; въ послѣдней трубѣ и мертвіи (спящіе) возбудятся и мы измѣнимся.—*Воскресеніе* есть *пробужденіе.*

V.

Первый [1]) и послѣдній Адамъ.

Первый Адамъ былъ въ душу живу — послѣдній въ духъ животворящъ; то есть онъ животворилъ другія созданія.

Сей первый Адамъ не имѣлъ личности: онъ не имѣлъ въ себѣ познанія добра и зла: ибо животъ его былъ въ словѣ; а свѣтъ познанія былъ въ животѣ *въ томъ животъ бѣ и животъ бѣ свѣтъ человѣковъ;* слѣдовательно свѣтъ его познанія былъ не въ немъ, но въ свѣтѣ.—Онъ зналъ только то, что видѣлъ въ словѣ; а въ словѣ онъ не могъ видѣть ничего, кромѣ добра: ибо въ немъ тьмы нѣсть ни единыя.

Но человѣкъ пожелалъ имѣть познанія не въ словѣ, но въ самомъ себѣ, то есть онъ пожелалъ имѣть и дѣйствовать своимъ собственнымъ разумомъ; а какъ съ дѣйствіемъ разума соединена личность, то онъ пожелалъ имѣть личность. Неминуемыя послѣдствія разума и личности суть:

1) *Тѣлесность душевная:* Адамъ имѣлъ одно тѣло духовное; душа живая, живущая отъ духа животворящаго была единственное его тѣло. Вмѣстѣ съ разумомъ и личностію, открылось въ немъ чувство наготы и слѣдовательно потребность тѣла душевнаго—которое ему и дано было изъ листвія древеснаго.—2) Вмѣняемость и грѣхъ. 3) Смерть, какъ необходимая тѣнь тѣла душевнаго.

Таковы суть послѣдствія разума и личности.

Какъ ихъ избѣгнуть?—Гдѣ спасеніе?

Спасеніе есть возвращеніе къ первобытному состоянію, въ духъ животворящій. — Но ясно, что сего нельзя достигнуть иначе, какъ путемъ противоположнымъ — истребленіемъ личности, закрытіемъ разума,

---

[1]) **Настоящая замѣтка въ рукописяхъ Императорской публ. библіотеки помѣчена № 138.**

хожденіемъ предъ Богомъ во свѣтѣ его, который не преставалъ еще и во тьмѣ свѣтиться. Отсюда три економіи.

I *Економія:*

1) *жертвы*—то есть символическое пожертвованіе личности.

2) *обрѣзаніе,* 3) Агнецъ пасхальный—4) законъ.

II *Економія*

1) Храмъ Соломоновъ.

2) Молитвы и псалмопѣнія,—3) пѣсни пѣсней.

III *Богоявленіе*

Закрытіе разума, хожденіе предъ Богомъ, есть уничтоженіе личности, есть вѣра, есть духъ Христовъ.— Дѣйствіе вѣры есть противоположно дѣйствію разума и слѣдов:

1) Вѣрою отрѣшается тѣлесность душевная — умерщвленіе плоти грѣховной,—и чувство наготы: ибо вѣрою мы облекаемся во Христа.

2) Вѣрою уничтожается вмѣняемость и грѣхъ.— Любый не согрѣшаетъ; ниже бо можетъ.

3) Вѣрою уничтожается смерть.—воскресеніе.

Ходить въ духѣ, ходить вѣрою, а не видѣніемъ, ходить предъ Богомъ и быть непорочнымъ (integer)— есть обнажать себя отъ личности; видѣть все въ Богѣ,— быть увѣреннымъ, что есть только три лица: Отецъ, Сынъ и Святый Духъ; и что человѣкъ самъ по себѣ не можетъ быть міръ, но непремѣнно долженъ принадлежать къ одному изъ трехъ лицъ, — сперва къ Духу, потомъ къ Сыну, потомъ ко Отцу.

Почему Маріи было сказано: не прикасайся мнѣ; а Ѳомѣ: вложи персты твоя въ ребра мои?

Потому, что въ первомъ случаѣ тѣло духовное Ї. не было еще прославлено, а прикосновеніемъ совмѣщающагося могло быть осквернено; — а во второмъ Ї. былъ уже прославленъ, уже явился у Отца и тѣло его не подлежало уже оскверненію.

VI.

1) Молитва [1]).

Нѣтъ молитвы внутренней и внѣшней; но есть молитва и пустое празднословіе. Нѣтъ церкви внутренней и внѣшней — Но есть церковь и пустые мертвые образы или каменныя стѣны и пустые звуки, кои церковію называть не должно.

Нѣтъ молитвы внутренней безъ внѣшней и нѣтъ церкви внутренней безъ внѣшней. Всякое собраніе вѣрующихъ занимающихся молитвою есть церковь, а сіе собраніе есть безъ сомнѣнія..... [2]) внѣшней.

Но есть молитва по данной формѣ и молитва безъ формы. . . . .

Есть церковь безъ установленныхъ обрядовъ, а есть церковь съ обрядами.

Можно пѣть съ нотами и безъ нотъ, но кто поетъ безъ нотъ: тотъ сочиняетъ ноты и нельзя сказать, что онъ поетъ только внутренно.

все ученіе обыкновенныхъ мистиковъ состоитъ только въ томъ, что должно молиться безъ формъ, имѣть церковь безъ образа (обряда)—пѣть безъ нотъ.

2) Церковь съ формами и безъ формъ.

Какія послѣдствія церкви безъ формъ? — добрые и худые.

добрые 1) свобода духа 2) внутренняя теплота 3) непрерывность и независимость отъ мѣста 4) отверстіе вдохновенію 5) сладость духовная 6) возвышеніе..... 7) всеобщность священства

худые 1) заблужденіе и пареніе духа 2) ложная ревность и фанатизмъ 3) самолюбіе 4) ложныя откро-

---

[1]) Отрывокъ этотъ помѣченъ № 132.

[2]) Нѣкоторыя мѣста настоящаго отрывка, обозначенныя у насъ точками, остались неразобранными, такъ какъ карандашъ на нихъ совершенно стерся.

венія и обманчивые дары 5).... сладострастіе 6) разстройство нервовъ 7) трудность управленія по привычкѣ пренебрегать и отвергать всѣ власти и всѣ законы и разширеніе свободы духа на всѣ союзы нравственные и гражданскіе 8) произвольность а потому и разнообразіе формъ со 2-го....

Какія послѣдствія церкви съ формами? — добрые и худые.

добрые 1) безопасность отъ пареній духа, пытливость и.... 2) навыкъ повиновенія 3) скрѣпленіе союзомъ гражданскимъ и нравственнымъ 4) безопасность....

худые 1) стѣсненіе и даже погашеніе духа 2) исключительность священства левитизмъ.... 3) смѣшеніе вѣчности и времени.... омраченіе смысла вѣры и прилѣпленіе къ наружнымъ знакамъ, привязанность къ буквѣ...... 5) срочность молитвы 6) недвижимость 7) несоразмѣрность.... духу.

Церковь съ формами должно оставить тѣмъ, коихъ духъ не стѣсняется предѣлами, коихъ нервная система не возвышена, коихъ понятія мало раскрыты [1].......

VII.

25 декаб. 1831.

Имамы [2]) ходатая къ Богу, иже есть человѣкъ І. Х.:

Слѣдовательно Іисусъ Христосъ, есть одинъ человѣкъ совершенный; мы нѣчто другое, какъ отторгнутыя, блуждающія части сего человѣка, предназначенные соединиться съ нимъ и составить одно цѣлое,— одного человѣка,—егда сынъ человѣческій пріидетъ во славѣ своей.

---

[1]) Конецъ отрывка остался неразобраннымъ.

[2]) Настоящій отрывокъ помѣченъ въ рукописяхъ № 151.

Такимъ образомъ человѣкъ и человѣчество будутъ едино во Христѣ, лица (individua) изчезнутъ; будетъ одно лицо св. Троицы, Сынъ—Благословенно царство Отца и Сына и Святаго Духа.

И нынѣ не умъ и не способность, но воля составляетъ раздѣльность лицъ (individualité). Двѣ воли, слившіяся въ одну, въ данномъ предметѣ, въ отношеніи къ сему предмету, перестаютъ быть двѣ и изглаждаютъ части личности; но двѣ воли слившіяся въ одну, во всемъ и навсегда изглаждаютъ всю личность. Мы имѣемъ слабое сего изображеніе въ любви вообще и особенно въ любви супружеской. — Потому то тайна сія велика есть; Азъ же глаголю во Христа и во Церковь. Тайна великаго соединенія Христа съ нами; когда будетъ одна воля, одна глава у всѣхъ, когда все возглавлено будетъ Іисусомъ Христомъ, когда онъ будетъ все, мы въ немъ и Онъ въ Отцѣ,—мы же настоящіе будемъ имѣть и не будетъ другаго имени на небеси, кромѣ имени І. Х: даде ему имя паче всякаго имени,— и о семъ имяни всяко колѣно поклонится всѣ частныя воли исчезнутъ и небесныхъ и земныхъ и преисподнихъ и всякъ языкъ исповѣсть одно и тоже, яко господствуетъ единъ Іисусъ и господствуетъ не для себя; но въ славу Бога Отца и слѣдовательно и онъ.

2) Чистота мыслей и чистота дѣяній.

Какъ ужасенъ грѣхъ! Грѣхъ дѣяній оставляетъ за собою грѣхъ мысленный; и хотя бы сей мысленный грѣхъ былъ столько слабъ, что не производилъ бы въ свою очередь грѣха дѣянія; все онъ есть пятно на духовномъ тѣлѣ, которое должно изглаждать слезами и покаяніемъ. Грѣхъ вольный (грѣхъ дѣянія) предъидущихъ рожденій, производитъ грѣхъ невольный (мысленный) въ послѣдующихъ, доколѣ онъ не изгладится. Это есть семя грѣха. Если же онъ не истребится, то можетъ отпрыснуть, если не въ семъ, то въ будущемъ рожденіи и произведетъ грѣхъ дѣяній.—Такимъ обра-

зомъ *мука будетъ вѣчная, круговращеніе во грѣхѣ безконечное.* Если есть возможность семени грѣха переходить отъ одного рожденія въ другое, то есть возможность и муки безконечной. — Не ужасенъ ли грѣхъ, когда онъ можетъ быть безконечнымъ?

Какъ ужасенъ грѣхъ и въ другомъ еще высшемъ отношеніи! Онъ сквернитъ, заражаетъ всю стихію духа.—Никто одинъ не грѣшитъ; каждый личный грѣхъ какъ ядъ разливается на всю область духа, возмущаетъ ее, омрачаетъ, сквернитъ и унижаетъ степень чистоты ея; останавливаетъ движеніе всего духовнаго устроенія (экономіи) на пути ея къ очищенію къ соединенію со Христомъ; умѣдляетъ пришествіе Царствія Божія на земли.

3) Сліяніе народовъ.

Не видите ли вы какъ строится Царствіе Божіе на земли? Что есть смѣшеніе языковъ, какъ не прекращеніе всѣхъ разнообразій тѣлесныхъ и духовныхъ, въ одинъ составъ, въ одну душу, и даже въ одну кровь и тѣло, чтобъ духъ вездѣ свободно и единообразно могъ обращаться, чтобъ мысль родившаяся въ одной головѣ, могла движеніемъ электрическимъ содѣлаться мыслію всѣхъ; чтобъ вѣра и одного была общею вѣрою всѣхъ.—Не бывъ возпящаема разнообразіемъ тѣлеснаго и духовнаго устроенія—Исторія народовъ есть процессъ превращенія одного въ другой, процессъ соединенія и сліянія тѣлеснаго и душевнаго, представляющій соединеніе духовное. — Скандинавъ и Мавръ срѣтаются на Пиринейскомъ перешейкѣ,—для чего?—Дабы составить изъ двухъ одно—Испанца, Саксонецъ и дикарь встрѣчаются въ Америкѣ на островахъ океана,—для чего? Чтобъ составить изъ трехъ одно—Англъ отъ береговъ Эльбы соединяется съ Галломъ, съ Британцемъ, съ Каледонцемъ, съ Римляниномъ,—для чего? Чтобъ составить едино, впослѣдствіи присоединять къ себѣ все, что есть дикаго въ пяти частяхъ свѣта; чтобъ разносить вездѣ свои мысли, свою волю, даже вливать свою

кровь и передавать свое тѣло; все образовать (civiliser) т. е. приводить все къ одной законности правъ и пользъ тѣлесныхъ и душевныхъ, дабы пріуготовить путь къ другому образованію. къ законности духовной.

Не миссіонерами совершается сія вторая законность—ихъ дѣло есть мертвая буква. Нѣтъ,—есть другой свѣтъ просвѣщающій всякаго человѣка, грядущаго въ міръ. Это не разумъ;—это тѣло Христово для насъ ломимое вездѣ и ежечасно. Таинственнымъ наитіемъ духа на массу пріуготовленную Его же видимымъ историческимъ устроеніемъ, совершается образованіе духовное.

И что другое провозглашали пророки?

Двѣ главныя истины: сліяніе народовъ въ одинъ составъ тѣла и души и потомъ наитіе, изліяніе Духа на сію единообразную, пріуготовленну вѣками толщу.

Какъ и сколько Онъ страдалъ, что бы насъ очистить? — Отъ Адама падшаго до Креста на Голгоѳѣ, все было непрерывное страданіе. Страданіе безъ плоти и потомъ страданіе съ плотію.

Еще прежде воплощенія каждый грѣхъ сего рода, всегда прелюбодѣйнаго и грѣшнаго, и грѣхъ дѣяній и грѣхъ мыслей проникалъ въ сферу духовнаго бытія его (ибо не былъ(въ) соединенъ съ нами жизнію тѣлесною, онъ былъ однако же въ соединеніи съ жизнію нашею духовною)—проникалъ, возмущалъ, омрачалъ ее и хотя свѣтъ и во тьмѣ свѣтилъ и тьма его не обнимала; но она его тѣснила, умаляла его бытіе; грѣхъ язвилъ его въ тѣлѣ его духовномъ и тогда уже онъ былъ человѣкъ болѣзни; и тогда уже ризы его были червлены. — Боренія непрестанныя съ духомъ злости: ибо Аще бы не Господь, погибла бы душа человѣка. Кто же спасалъ? Тотъ, кто сражался, попралъ точило грѣховное, кто дѣйствовалъ въ пророкахъ, кто исполнялъ ихъ слова духомъ и страдалъ съ ними непрестанно.

VIII.

Понятіе добра и пользы.

Добромъ мы называемъ вообще все то, что способствуетъ сохраненію и усовершенію нашего бытія.

Бытіе есть трояко: физическое, умственное и нравственное. Сіе послѣднее состоитъ въ движеніяхъ воли, въ ея желаніяхъ, намѣреніяхъ и дѣяніяхъ.

Слѣдовательно и добро есть трояко: добро *физическое* есть все то, что способствуетъ къ сохраненію и усовершенію силъ физическихъ; *умственное*, что расширяетъ и возвышаетъ разумъ; *нравственное* добро есть все то, что способствуетъ къ совершенству движеній воли; а какъ свойство движеній воли зависитъ отъ свойства нравовъ: то нравственное добро состоитъ въ добротѣ нравовъ; нравы же тогда бываютъ добры, когда они сообразны союзамъ общенія и первообразному долгу, т. е. правдѣ и совѣсти.

Добро вообще есть или совершенное (безусловное), или относительное (условное).

Добро совершенное есть всегда, вездѣ и для всѣхъ, само по себѣ добро.

Добро относительное есть то, что не всегда, не вездѣ, не для всѣхъ и не само по себѣ, но относительно къ другому вышшему добру, какъ средство къ цѣли, есть добро.

Одно добро нравственное можетъ быть добромъ совершеннымъ: ибо союзы общенія, правда и совѣсть суть всегда, вездѣ и для всѣхъ сами по себѣ добро.

Всѣ другіе виды добра, добро физическое и самое добро умственное суть добро относительное.—Они не сами по себѣ, но потолику суть добро, поколику ведутъ, или способствуютъ къ добру нравственному.

Все то, что мы называемъ пользою (interêd), *есть добро относительное. и всякое добро относительное есть не что иное, какъ польза, какъ средство къ цѣли, а не цѣль.* Въ самомъ коренномъ понятіи пользы заключается

относительность, переходъ отъ нижшаго добра къ вышшему [1]). Все, что называемъ мы полезнымъ, есть къ чему нибудь, для чего нибуть полезно. Слѣдовательно всякая польза предполагаетъ или другую вышшую, или совершенное добро; вышшая польза, въ отношенiи къ низшей, есть добро; но сiе добро, есть ли оно не есть добро совершенное, имѣетъ надъ собою другое вышшее добро, для коего оно есть только средство, только польза. Такимъ образомъ переходя отъ одного добра относительнаго къ другому вышшему, мы проходимъ рядъ пользъ, доколѣ не достигнемъ наконецъ добра совершеннаго, далѣе коего ни разумъ, ни воля возходить уже не могутъ: ибо въ союзѣ общенiя человѣка съ самимъ собою нѣтъ ничего выше вѣчности; въ союзѣ общенiя съ другими нѣтъ ничего выше любви, въ союзѣ общенiя съ Богомъ нѣтъ ничего выше совершенной преданности воли нашей въ его всеобъемлющую волю.

Добро нравственное совершенное есть одно; но степени, къ нему ведущiе, могутъ быть многочисленны. Сiи степени суть нравственныя пользы.

Польза вообще можетъ быть истинная, или ложная. Она бываетъ ложная или мнимая двояко: 1) когда не ведетъ къ добру нравственному ни прямо, ни косвенно; 2) когда она цѣли своей не соразмѣрна.

Изъ сихъ понятiй о существѣ добра и пользы открываются слѣдующiя истинны:

1) Все, что мы называемъ въ мiрѣ физическомъ и умственномъ добромъ, въ существѣ своемъ есть только добро относительное, есть только польза; польза истинная, естьли ведетъ къ добру нравственному; польза мнимая, естьли не ведетъ къ нему.

2) Все, что мы называемъ въ мiрѣ нравственномъ добромъ, кромѣ добра совершеннаго, есть только добро

---

[1]) Тоже самое понятiе заключается и въ словѣ interêd: то что содержится среди другаго, понятiе средства. Примѣч. Сперанскаго.

относительное, есть нравственная польза, естьли она ведетъ къ добру совершенному. Посему

3) въ составѣ общежитія могутъ бытъ различныя пользы: пользы физическія, умственныя и нравственныя. Всѣ они могутъ быть цѣлію дѣяній, и сіи дѣянія будутъ правильны, естьли пользы будутъ истинны; но всѣ они достоинство свое заимствуютъ единственно отъ того отношенія, какое они имѣютъ въ главной цѣли общежитія, къ добру нравственному совершенному. Изъ сего явствуетъ, что заблужденіе тѣхъ, кои все основываютъ на разчетѣ пользъ, не въ томъ состоитъ, что они допускаютъ пользы въ дѣяніяхъ; но въ томъ, что они допускаютъ одни только сіи пользы и далѣе ничего. Они ставятъ ихъ основаніемъ общежитія или послѣднею его цѣлію, а совершенное добро они считаютъ дѣломъ, общежитію постороннимъ, дѣломъ личной нравственности и личнаго усилія, между тѣмъ какъ безъ него всѣ пользы суть средства безъ цѣли, усилія безъ конца.

4) Въ каждомъ движеніи воли, въ каждомъ произвольномъ предпріятіи могутъ быть два вопроса: 1) вопросъ о пользѣ, т. е. вопросъ о томъ: сообразно ли предпріятіе ближайшей его цѣли. Сей вопросъ рѣшитъ разумъ, 2) вопросъ о самой цѣли, т. е. какую связь сія ближайшая цѣль имѣетъ съ главною цѣлію, съ добромъ нравственнымъ совершеннымъ; сей вопросъ рѣшитъ совѣсть. Первый вопросъ есть просто разчетъ пользъ; вторый есть вопросъ о нравственности предпріятія [1]).

Въ заключеніе сихъ изъясненій не излишне будетъ разсмотрѣть, до какой степени совершенное нравственное добро сообразно природѣ человѣка?—Не должно ли въ настоящемъ его положеніи ограничиться однимъ исканіемъ личныхъ его пользъ, соглашенныхъ по возможности съ пользами другихъ?—Примѣтимъ прежде всего, что естьли принять сіе ограниченіе: то должно

[1]) **Примѣръ: воздержаніе. Примѣч. Сперанскаго.**

вмѣстѣ съ тѣмъ или совсемъ устранить всякое понятіе нравственности въ дѣяніяхъ, или по крайней мѣрѣ заключить ее въ предѣлы частныхъ и личныхъ усилій. Между тѣмъ 1) опытъ свидѣтельствуетъ, что есть дѣянія по внѣшнему ихъ виду и по законамъ общежитія правильныя, но по отношенію ихъ къ нравственности вообще всѣми порицаемыя. Слѣдовательно есть чувство нравственности, чувство всеобщее и неизгладимое. 2) Опытъ также свидѣтельствуетъ, что никакое добро относительное, никакая польза не можетъ удовлетворить нашихъ желаній. Слѣдовательно въ глубинѣ души есть понятіе, есть предчувствіе, есть стремленіе къ добру совершенному, и естьли бы добро сіе было для человѣка невозможнымъ: то должно бы было заключить, что Творецъ осудилъ человѣка вѣчно томиться въ желаніяхъ и преслѣдовать мечту невозможную. Заключеніе нелѣпое и очевидно ложное.

Слѣдовательно есть въ предустановленіи человѣка добро совершенное: но слѣдовать сему предустановленію есть для него только долгъ, а не законъ необходимости; ему даны для сего всѣ нужныя способности; но развить сіи способности, привести ихъ въ степень дѣйствующей силы есть дѣло свободной его воли и совѣсти.

ОПЕЧАТКИ.

Стрн.	*Стрк.*	*Напечатано:*	*Нужно:*
12	21	сочиненіе	сочиненія
12	26	vèritè	veritè
13	17	раскрытіе	разкрытіе
13	23	Платоновской	Платонской
—	—	Кантовской	Кантской
26	27	«изобличенный	«изобличенный»,
30	11	татары	татара
49	2	возхожденія	восхожденія
65	28	Славянскій	Сіонскій
66	29	Славянскій	Сіонскій
74	10	ставилъ	оставилъ
78	22	во	въ
82	21	бунтующихъ	бушующихъ
86	22	своего	своему
91	23	таеъ	такъ
97	14	«иногда	иногда
101	8	начало	началомъ
105	3	году	года
108	24	частную	частую
110	25	рядъ	радъ
116	10	безсильна»	безсильна
118	22	съ нимъ,	съ симъ
130	17	онаруженіи	обнаруженіи
171	20	сія	сея
201	18	переводами	переводами,
227	25	Нужно	«Нужно
232	27	Соеранскаго	Сперанскаго
316	6	быстъ	бысть
320	16	хлѣба	хлѣбъ
325	11	дѣйствительностъ	дѣйствительность
—	23	молиться	молится
327	14	Господъ	Господь
334	29	трактататъ	трактатъ
335	26	*выступитъ*	*выступатъ*
336	37	сожальть	сожалѣть

Оглавление.

